الدكتور خليل أحمد خليل

المرأة العربية و قضايا التغيير



بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي



دار الطليعة - بيروت

المرأة العربية

و

قضايا التغيير

بيروت — لبــنان
ص. ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٣٦٥٩
٣٠٩٤٧٠

الطبعة الاولى
كانون الاول ١٩٧٢

الطبعة الثانية
(منقحة بالكامل ومزيدة)

شباط (فبراير) ١٩٨٢

الدكتور خليل أحمد خليل

المرأة العربية
و
قضايا التغيير

بحث إجتماعي في تاريخ القهر النسائي

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

المحتويات

I. استهلال

« ما السببُ الذي جعلَ هذا العالم، دائماً، ملكاً للرجال؟
ولماذا أخذت الأمور تتغيَّرُ الآن؟
هل هذا التغيُّر خيرٌ؟
وهل سيؤدي الى تقاسم العالم تقاسماً متساوياً بين الرجال والنساء، ام لا؟ »

سيمون دي بوفوار

(الجنس الثاني، ص ٢٢)

ما الموقع التاريخي للمرأة العربية من قضايا التغيير الاجتماعي، الثقافي والسياسي، الحقوقي والاقتصادي، الفني والعسكري؟ إنَّ وضع المرأة، من داخل التاريخ الإجتماعي للعرب، يطرح نفسه كمشكلة إنسانية، اي مشكلة مشتركة بين الشريكين، المولودين من نفس واحدة، المتساويين والمتفاوتين معاً. فبقدر ما كانت المرأة شريكاً للرجل في مشكلة وجوده، سعادته وحريته، كان هو شريكاً لها في المشكلة الخاصة التي ستلتصق بها عبر التاريخ. وصارت على التوالي تنظر لنفسها كمشكلة في مرآة الرجال ـ او هكذا اريد لها ان تفعل ـ وايضاً كمشكلة في مرآة العصور، مرآة التطوّر والتغيُّر. واتَّسم هذا الوضع الانتقالي للعلاقة بينها وبين الرجال، بوعي المسافة الفاصلة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي، بالرغم من البوتقة البيولوجية والنفسانية التي تجمعهما ـ إذْ لا اجتماع، اصلاً، دون اجتماعهما. لكنَّه مع ذلك إجتماعٌ تناقضي، شأن الاجتماع التاريخي عموماً، حيث التناقض والتعارض هما اللذان ينتجان الوحدة الظرفية، التسوية، التوافق بين المجتمعين. وفي هذا الاجتماع التناقضي تبرز مراحلُ متميّزة من العلاقات المتغايرة، علاقات الهيمنة والتبعية، علاقات التسوية والمساواة، الديمقراطية والتعادل. لكن الصراع الاجتماعي العميق تاريخياً موجود على مستوى الأفراد، الاجناس، الطبقات، الايديولوجيات الخ. والمرأة تدخل هذه اللعبة كفرد، كجنس، كانتماء طبقي، كموقع اجتماعي، كاتجاه ايديولوجي، اخلاقي، ديني. ولطالما جرى خلط الاسطوري والاجتماعي في التاريخ الانساني ، وجرى خلط الأسطوري والتاريخي، الخيالي الايهامي، والخيالي الواقعي. وهكذا آستمر طرحُ المسألة الانسانية المستعصية: لماذا قهر الإنسان اخاه الانسان؟ لماذا قهر الذكر انثاه ـ او قهرت الأنثى ذكرها؟ لماذا لم يستطع الناس ان يسلكوا بفطرتهم وعفوية

نشأتهم وقرابتهم وبداوتهم، مسلك المساواة ـ اساس كل ديمقراطية لاحقة، وكل اشتراكية او شيوعية محتملة؟ هذه الأسئلة تتطارحها في أيامنا حركات التحرر والتقدم، الأحزاب والهيئات، المنظمات النسائية والجمعيات، المثقفون والمثقفات ـ وكلها تدور حول تشخيص ما يسمّى **إشكال المرأة**. لكن ماذا يحدث لكل هذه الأدبيّات اذا تبيّن ان المشكلة النسائية هي وهمٌ لا مستقبل له، شأن كل الأوهام الأسطورية والغيبية التي يُراد فرضها فوقياً على الواقع لتزويره او تبريره، بدلاً من تفسيره؟

في الواقع ليس للمرأة وليس للرجل تاريخان منفصلان ـ فهما صانعا تاريخ مشترك، حتى في علاقات القهر المفترضة في مجتمع معين، وهما شرطان متكاملان لكل انبناء اجتماعي؛ وتناقضهما يعني، في الأسرة مثلاً، نقض العقد التاريخي لتأسيس الاجتماع البشري. وطبيعة علاقاتهما مركبة فهي ليست إحيائية ولا روحية او نفسانية حصراً، بل هي واقعة اجتماعية لها مقوماتها الاقتصادية والثقافية والسياسية؛ وان اي حصرٍ او خفضٍ لهذه العلاقات الى جانب واحدٍ يعني خفض التاريخ الانساني ذاته الى مكوّنٍ من مكوّناته. وعليه، فإن تاريخ المرأة العربية لا ينفصل عن تاريخها الاجتماعي ـ التاريخ المشترك بينها وبين شريكها الدائم. والإشكال الانثوي المطروح في عصرنا يدور جوهرياً حول اشكال ومضامين هذه الشراكة المحتومة، وما اعتورها من عقبات وحواجز. فهذه الشراكة المحتومة بيولوجيا، ليست كذلك اجتماعياً وثقافياً، بل هي قابلة للتغير والتطور. وان ابقاء المرأة في حالة العلاقة الطبيعية، دون السماح لها بالارتقاء مع شريكها الدائم الى حالة العلاقة الثقافية والاجتماعية هو أساس توليد المسألة النسائية. والمرأة العربية كانت تتقبل هذه العلاقة الطبيعية لكنها كانت تقاوم ما يتلازم معها من علاقات عبودية على الصعيد التاريخي الاجتماعي. ولقد لفتتنا سيمون دي بوفوار الى هذه العلاقة التناقضية بين الحاجة البيولوجية والحاجة الاقتصادية بقولها: «إن **الحاجة البيولوجية** ـ الرغبة الجنسية والرغبة في التناسل ـ التي تجعل الذكر في حالة تبعية للانثى، لم

تحرّر المرأة اجتماعياً. كذلك، فإن السيّدَ والعبدَ تجمعهما وتوّحدهما **حاجة اقتصادية متبادلة**، لا تحرّر العبدَ؛ ذلك لأن السيّد في علاقته بالعبد لا يطرحُ حاجته اليه كآخر؛ فالسيّد يملك السلطة لاشباع هذه الحاجة، وهو لا يوسّط العبد بينه وبين حاجته؛ وخلافاً لذلك، فان العبد في التبعية، الأمل او الخوف، يستبطنُ حاجته الى سيِّده؛ ومهما تكن حاجة الاثنين متساوية في الالحاح، فإنها تدور في صالح القاهر ضد المقهور: وهذا الأمرُ يفسّر، مثلاً، لماذا كان تحرُّر الطبقة العاملة بطيئاً جداً. والحال، فان المرأة كانت على الدوام عبدة للرجل، كانت جاريته على الأقل؛ فلم يتقاسم الجنسان العالَم ابداً قسمةً متساوية؛ واليوم لا يزال شرط المرأة معاقاً، على الرغم من تطوّره...»[١]. واننا في دراستنا هذه سنتناول موضوع المرأة من زاوية التطور والتغيير، من منظور العمليات الثورية في التاريخ، بحيث تُعاد المشكلة المطروحة الى جذورها الاجتماعية العامة، استناداً الى ما توفّر لدينا من معلومات. لأن كتابة التاريخ الاجتماعي العربي ما تزال من بين مشاريعنا الفكرية. وكذلك تصنيف وتحليل الفكر الاجتماعي العربي.

اننا لا نستطيع في هذا المجلى من البحث ان نحدّد خصوصيات المجتمعات العربية في مراحلها التاريخية الكبرى، ومع ذلك لا يمكننا ان نحوّل قضايا المرأة الى دراسة اسطورية أو أدبية او سياسية متسرّعة. فالاجتماع العربي تميّز بحصر التمييز الاجتماعي البدائي في ظاهرة **الرّق** أولاً، لكنّه لم يقرّ ما سيعرَفُ في عصرنا بـ «التمييز العنصري». والمجتمع العربي القديم انقسم انقسامين داخليين خطيرين:

اولهما **انقسام جنسي** بين اكثريتين ـ الرجال والنساء ـ وتغليب الذكور على الإناث بالقوامة الاجتماعية والرئاسة الدينية والسياسية الخ.

---

(1) Simone de Beauvoir: le deuxiéme sexe, I, les Faits et les Mythes, N R F, Gallimard, Paris, 1949 P. 20.

وثانيهما انقسام ديني بين اكثرية دينية وأقليّات مذهبيّة.

واما على صعيد التمييز الاجتماعي ما بين المرأة والرجل، فقد جرى ربط **مقام المرأة** بدور استهلاكي، **ومقام الرجل** بدور انتاجي. وسادت مفاهيم قبْليّة حول دور المرأة انطلاقاً من الانقسام الاجتماعي ذاته ـ بوصف المرأة **انثى الرجل، طعامه** (امرأته)، وبوصف النساء **مناكح** الرجال (علاقة بيولوجية، حاجة تابعة وان كانت حاجة متبادلة في جوهرها)، وفئة دون الرجال اجتماعياً، لأن الرجال يعملون والنساء يتركن العمل (لماذا؟ هل العمل المنزلي ليس عملاً؟)، او يخضعن لعبودية العمل المنزلي (العمل التابع، المرأة ـ الخادمة) او انهن يوصفن **بالبطالة**. يضاف الى ذلك مفاهيم قبْليّة أخرى تربط بين التحرم الجنسي والتحرم الاقتصادي (امتلاك الرجل للأرض والمرأة) ومثالها تفسير الحرم (النساء) بأنه كل ما حُرِّم فلم يمس ـ والحرم هنا معناه المنع، الحمى: اساس الملكية الخاصة عند العرب قبل الاسلام ـ اي حصر ملكية المرأة، ملكية النساء برجلٍ واحد (Polygamie). وهنا نجد أنفسنا امام مقولات فريدريك انجلز، افتراضاته الخاصة **بأصل الأسرة** والملكية الخاصة... فهو يشير الى انه «مع اكتشاف النحاس والقصدير والبرونز والحديد، مع ظهور المحراث، توسّع ميدانُ الزراعة، فصار لا بُدّ من عملٍ أكثف لاستصلاح الغابات واستثمار الحقول. عندئذ لجأ الرجل الى استخدام رجالٍ آخرين خفضهم الى حالة الرّق. فظهرت الملكية الخاصة: وصار الرجلُ، سيّد العبيد والأرض، مالكاً للمرأة ايضاً. ان في ذلك «لهزيمة تاريخية كبرى للجنس الأنثوي». اما سبب هذه الهزيمة فهو الانقلابُ الطارىء على تقسيم العمل بعد اختراعِ آلاتٍ جديدة. فالسبب نفسه الذي كان قد وفَّر للمرأة سلطتها السابقة في المنزل... هو نفسه الذي يوفّر، الآنَ، للرجلِ تفوّقه وهيمنته... وعندئذٍ حل **الحق الأبوي**، محل **الحق الأمومي**: فصار توارث الأرض يتم بين الأب وابنه، وليس بين المرأة وعشيرتها. هذا هو ظهور **الأسرة الابوية** المرتكزة على الملكية الخاصة.

والمرأةُ مقهورة في اسرة كهذه...»[٢]. وعلى الرغم من انهيار الملكية الاقطاعية في اوروبا، ومن قيام الثورات التحررية والعلمانية، فان «... البورجوازية ظلّت تتمسك بالأخلاقية القديمة التي ترى في **متانة الأسرة** ضماناً للملكية الخاصة: انها تشدَّد على بقاءِ المرأة في المنزل، وترى في تحرّرها خطراً وتهديداً...»[٣]. وتربط سيمون دي بوڤوار في مناقشتها مقولات انجلز، بين «قيمة القوة الذكرية» - قوة الآلة الجنسية - ومنظومة القيم التي تتحكم بهذه العلاقة. إن اجتماع المرأة والرجل يفترض الجماع (المواطأة) كما يفترض العلاقة الثقافية الاجتماعية والعلاقة الاقتصادية السياسية بينهما - اما خفض الاجتماع الى علاقة جنسية عاديّة فقد شكّل اساساً لمشكلات كبرى سواء على صعيد التخلف الاجتماعي ام على صعيد القهر العام للأمة العربية. إن المرأة تنسب الى الرجل: فهي جنسه الآخر، شقّه المتمم، وهي استهلاكه الجنسي، ومجمع علاقته، واساس انتاجه. وهي ام في مقابل دوره كأب: انها موطنه، موطن الرجل (الأب، الأبن) العائد الى المنزل، وهي موطن الأنثى في الواقع (الابنة، الأخت الخ)؛ ولكن في هذا المستوى ايضاً يجري خفض العلاقة، وحصرها باستتباع الأم للأب وبالحاقها بالابن (ام فلان)، ووريث الأب والأم معاً. اذن المرأةُ المتعدّدة الأدوار بين الأسرة ومرجعها الاجتماعي، تُعامل بأشكال مختلفة تتراوح بين الحرية والعبودية، - وكل بحث عن سعادة المرأة وخلاصها مقترنٌ بهذه الواقعة الملموسة اجتماعياً، ولا يمكنه ان يكون مقترناً بمقولة فلسفية او بنظرية مجرّدة. فقبل السؤال عما إذا كانت المرأة العربية سعيدةً في حياتها، ينبغي تعيين ما اذا كانت حرَّةً أم مستعبدة؟ إن صورة **المرأة - الجارية** (الأمَة، العبدة) تضعنا مباشرة امام واقع العلاقة بين الرجل والمرأة: مَنْ يستعبدُ مَنْ تاريخياً؟ وباختلاف الأحوال الاجتماعية هل اختلفت اوضاع المرأة، وكيف؟

---

(٢) سيمون دي بوڤوار، المرجع السابق، ص ٩٦ - ٩٧.

(٣) السابق، ص ٢٣ - ٢٤.

لنقفْ قليلاً عند صورتين متناقضتين:

□ من جهة صورة المرأة **الجارية**، التي سمَّاها العربُ كذلك «لكثرة جريها، وخفّتها»، والتي حين تصبحُ أماً تظل مخفوضة الى دور التابع، المفروض عليه إشباع حاجة الآخر، والخضوع له؛.

□ ومن جهة ثانية صورة الرجل **السيد**: الأب الذي ينهض لتحقيق وجوده، بالسيطرة على كل شيء - المرأة اولاً، ثم الوجود الاجتماعي -، والأب الذي يعتبر «سبباً في إيجاد الشيء».

هاتان الصورتان، تخفض اولاهما المرأة الى وضع التابع المقهور، وترفع ثانيتهما الرجل الى وضع المتبوع القاهر: ومع ذلك لا ينبغي الاكتفاء بهذا التجريد، بل يجب الاستدلال بالشراكة الانتاجية للأسرة، للمجتمع، للثقافة الاجتماعية، للدولة ايضاً - ولم لا، للدولة ايضاً - التي جعلت المرأة شريكاً دائماً للرجل، وإن كان شريكاً مقهوراً، مسلوباً او مظلوماً في اغلب الأحيان، حتى نبيّنَ ان هذا الشريك التاريخي لا يمكن ان تنسب اليه سلبيات المجتمع العربي، دون ان ينسب الى الرجل تفرّده في قيادة المجتمع ودولته عبر التاريخ. والأطروحة الاساسية، الآن، على الصعيد العربي هي مقاربة المرأة من زاوية دورها في التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي، وعزو ما تيسّر من **التخلّف** اليها حصراً **«المرأةُ علة ذلك الاخفاق!»** غير أنّ التاريخ يظهر لنا، عبر حقباته، كيف جرى تدمير العلاقات العبودية القديمة وكيف جرى انتاج علاقات عبودية جديدة. فماذا خسرت المرأة العربية عبر تاريخها منذ الفي سنة مثلاً؟ وماذا ربحت؟ هل ازدادت تحرُّراً ام ازدادت رقّاً؟ وأي تحرّر تريد لنفسها، واي تحرُّر يريد شريكها لنفسه ولها؟ والنظام الاجتماعي هل أدّى الى جعلها فئة او طبقة مقهورة على صعيد العالم المعاصر، الى جانب فئات أخرى كالعمال والزنوج والجنودوالاقليات الخ؟

مما لا شك فيه ان القرن العشرين اتاح للمرأة ظروفاً جديدة للتحرُّر،

لكنها ليست ظروفاً منفصلة، بأي حال، عن ظروف شريكها الدائم. وهذه الظروف هي في الواقع موضع خلافٍ بين العلماء الانسانيين (الاجتماع، النفس، الاقتصاد، السياسة، الثقافة الخ). لهذا لا بد من الوقوف عند **مفهوم مشترك للتطور**، يكون صالحاً كمعيار لوضع إشكال المرأة وجهاً لوجه مع قضايا التغيير التي تهمُّها موضوعياً وذاتياً. اننا لا نفرّق هنا بين التطور والتغيير او التغيّر، بل نستعمل هذه المفردات بمعنىً واحد. فيصبح موضوعنا: ما الأهمُّ تاريخياً بالنسبة الى المرأة العربية: أهيَ قضيةُ التطور الاقتصادي فيقاس تحرّرها بمقياس الدخل والحصة في الانتاج القومي؟ أو قضية التطور السياسي، الذي يراه التقليديون محصوراً في بعض الوقائع الحقوقية والدستورية، فيقاس تحرر المرأة السياسي بـ «حق الانتخاب» او «حق المواطنية» الخ، دون الولوج في موضوع «المشاركة السياسية للمرأة» والقرار السياسي؟

إن علماء الاجتماع التقليديين لم يروا قضية المرأة الا من خلال بعض الظواهر الجزئية (الزواج، الانتحار، الانتخاب الخ)، ولم يتعدّوها الى تركيبة العلاقة الاجتماعية والسياسية، الى جوهر الصراع التاريخي الذي انعكس على المرأة استتباعاً او استلحاقاً بالآلة الاجتماعية التي يقوم عليها الرجال. الأمر الذي جعل المبتدئين من علماء الاجتماع العرب يركزون في ادبياتهم الفلسفية على «الجنس كأصل او كجريمة»، الجنس كزيّ اوروبي، فلم يروا في إشكال المرأة العربية سوى تغيير العادات المظهرية (طريقة اللباس، طريقة الأكل، طريقة الزواج، طريقة الطلاق الخ) وإحلال علاقات الاستهلاك الرأسمالية محل علاقات الاستهلاك التقليدية، دون المسِّ بالرابطة غير المتكافئة بين الرجال والنساء. هكذا جرى خفض مفهوم التغيير (التطور) الى صورة كاريكاتورية، وصار مطلب التقدم أو التحرُّر مجرّد مطلب خيالي لا يمتّ بصلة الى واقع المجتمع العربي المتخلّف. لهذا لا بد لنا من دفع هذا الالتباس القائم حول التطور والتخلف: فالتطور، بنظرنا، كالتخلف، مفهوم اجتماعي علمي شامل

للمجتمع بكل وقائعه وبناه ومنظوماته، ولا يجوز تقديم او تأخير اي منها الا لتسهيل مهمة الباحث. اما خفض هذا المفهوم اوحصره في معيار اعلاني،مثل: تكون المرأة سعيدة اذا اشترت غسّالة، يكون الرجل سعيداً اذا ارتدى ملابس داخلية ماركة كذا... فانه يدلّ على حالة الالتباس السائدة، واخضاع كل شيء لمقاييس الأستهلاك «الحضاري» - اذا جاز التعبير - وعليه فاننا نعني بالشمول تناول جميع مظاهر الواقع الاجتماعي، ونعني بالتطور كل ما وصلت اليه الانسانية حتى عصرنا، منسوباً اليها في سعيها الدائم لتجديد وجودها او لتحقيقه. والحال، فاذا قسنا تطور المجتمع العربي او قارنّاه بالبلدان الصناعية عامة او الأوروبية الغربية خاصة، فانما نكون قد اخذنا بمقياس خارجي يخفض التطور الى احد مظاهره التقنية او العلمية او الانتاجية... وبهذا المعنى يعتبر التطور نقيضاً للتخلُّف - كما ذهب اليه جورج بلانديه[٤]: فمن خصائص التخلف يذكر: الخصائص السكانيّة، قلّة الأغذية، الخصائص التقنية والاقتصادية، الخصائص الاجتماعية والثقافية (لاسيما الاميّة)، **وتخلّف اوضاع المرأة**، حيث ان التنظيم الاجتماعي التقليدي والمعتقدات الدينية وقواعد تقسيم العمل لا تعطي للمرأة الا موقعاً ادنى من موقع الرجل - وهذا الأمر يجعل المرأة العربية، ذات التأثير المسيطر داخل العائلة، عنصراً مقاوماً للحداثة والتحديث في العمق. ومن جهتنا نضيف الى مقولات بلانديه حول التخلف، خصائص مميّزة للمجتمعات العربية المعاصرة، منها النقص في التنظيم على الصعيد الوطني وانعكاس ذلك على الواقع القومي العربي حيث تنعدم الوحدة القومية الحقيقية ما بين الاقطار العربية، وحيث يسود التفكك الاقتصادي وتتعايش ثقافات اصيلة مع عناصر ثقافية مستحدثة في نفس المجتمعات هذه. كما نضيف خصائص العلاقات بين البلدان العربية المختلفة والبلدان المتقدمة شمالاً، التي تتميز

---

(٤) د. فؤاد شاهين: تطور المجتمع اللبناني وانعكاساته على جيل الشباب، مجلة «الرأي» العددان ٤ - ٥، عام ١٩٧٢، ص ٢٢ - ٣٠

بكونها علاقات تبعية وسيطرة واستغلال (عدم التكافؤ في التبادل).

ان المرأة العربية معنيّة بكل هذه القضايا، وعليها في آن أنّ تواجه الأسطورة والتاريخ، ما قيل فيها وما أعطي لها من مقام ودور في المجتمع، لكي تستطيع عبر مسار تحرّرها التاريخي، ان تكتسب، جدلياً، حقها في **الشراكة المتكافئة** مع الرجل، لكي يتّجها معاً نحو المستقبل المشترك، متوافقين على ممارسة التطور ككل، وليس فقط على صعيد أحدي، كالصعيد الثقافي (المرأة: معلمة، ممرضة، طبيبة) دون الاتفاق على الأصعدة الأخرى وفي اساسها الصعيدان الاقتصادي والسياسي.

ان مشكلة المرأة العربية هي مشكلة الانسانية العربية ذاتها، ومشكلة الانسانية جمعاء، لأنها تشمل المجتمع ككل. ولا يعتبر مجتمعنا العربي في حالة تغيير وتطور حقيقيين الا اذا كانت المرأة مشاركة فعلاً في مسار تغيير العلاقات، ومواكبة لكفاح الرجل على دروب التقدم الشاسعة، الصعبة والمشتركة، لهذا لا بد من وعي العوائق التاريخية السلفية التي حالت دون اضطلاع المرأة بدورها التحرري الانساني، ولا مناص من تعيين المتغيرات الكبرى التي شهدتها المجتمعات العربية تاريخياً، فأعادت للمرأة بعضاً من دورها التغييري، المستلب منها في بُنى اجتماعية متخلّفة. كذلك لا بد من وعي الخيار السياسي، والخيار المعرفي للتاريخ الاجتماعي، وصولاً الى الانخراط في مهام حركات التحرر الوطني، كشرط لانخراط المرأة في إحداث الثورة الاجتماعية الجديدة.

II. لمحة تأريخيّة عن اوضاع المرأة العربية

« المرأة مشكلةُ مَن؟ السؤال بذاته مثير للحرج والنقد معاً. فليس من المسلَّم به بعدُ ان المرأة مشكلةٌ خارجَ الانسان الجامع للذكر والأنثى، ولا انها مشكلة منفردة بذاتها داخل الإشكال الانساني ببعديه الاجتماعي والتاريخي . . .

إن المرأة بعامة، والعربية بخاصة، هي امام الرهان الكبير على مجابهة المشكلة النسائية التي بدأت عناصرُها تتشابك وتتجمع في سياق من الخصوصيات التاريخية للمجتمعات والثقافات. فكيف رأت المرأة العربية الى قضاياها : هل رأت اليها بمنظور السكون ام بمنظور التغيّر؟ »

افتتاحية « الفكر العربي »، العددان ١٧ ـ ١٨، « المرأة مشكلة من؟ »، للمؤلف.

أولاً ـ اوضاع المرأة العربية قبل الاسلام

□ حين نقسّم التاريخ العربي الى ما قبل الاسلام وما بعد الاسلام، فاننا لا نعني بذلك تغيُّراً فاصلاً في البنى الاجتماعية كالذي يذهب اليه مؤرخون وعلماء اجتماع اوروبيون، مثل جوج غورفيتش[(١)] وسواه، في فصلهم بين المجتمعات القديمة، البدائية، والمجتمعات التاريخية. إن المجتمعات الإنسانية كلها مجتمعات تاريخية، بمعنى انها ظهرت والتاريخ، وانها ذات تاريخ، وانها تعي تاريخها وهي تصنعه؛ والتاريخ الانساني الاجتماعي هو الذي يرشدنا الى تفاوت البنى وتداخلها وتماثلها، كما يضعنا وجهاً لوجه امام احتمال حضارية مؤتلفة تارة ومختلفة تارةً، وامام تجارب التصارع والتحارب وتجارب التفاهم والتسالم بين الأمم والشعوب، ومما لا يرقى اليه شكٌ علميٌ ان المجتمعات العربية قبل الإسلام كانت مجتمعات تاريخية ذات خصوصيات ثقافية وحضارية واخلاقيّة واقتصادية وحربية الخ؛ وان هذه المجتمعات كانت تسقط خصوصيّاتها على اوضاع المرأة العربية، المرأة الساعية مع الرجل لتحقيق الوجود المشترك. فما هو مشترك بين المرأة والرجل في مجتمع عربي قبل إسلامي؟ اهو الوضع المجتمعي، النظام البنيوي المشترك؟ ام هو المعتقَدُ المتعالي او المتلازم مع هذا الوضع والبناء الاجتماعيين؟ بكلام آخر، هل تحيلُنا المرأة العربية الى مرجع ثقافي صالحٍ للحكم لها او عليها من خلال تركيبة اجتماعية ـ حضارية مشتركة بينها وبين الرجل؟ ام انها تضعنا مجدَّداً إزاء وضع ثقافي مقهورٍ للطبيعة (الصحراء وشراسة مقاومتها للاستيطان الحضري)؟ الحقيقة ان كل هذه

Georges Gurvitch: les cadres sociaux de la cannaissance, P. U.(F) 1965.

الأمور تشكّل اساسيات العلاقة التاريخية بين المرأة العربية وشريكها الدائم في طبيعة ومجتمع مقهورين: وهي تكشفُ الآن في ذلك الاتجاهات الأولى والحاسمة، ربما، لعملية التحرر النفسي للإنسان العربي، والتحرر المميّز للمرأة العربية بالتحديد. فقد ذهب البعضُ الى فصل مقام المرأة عن مقام الرجل في التراتب الاجتماعي البدائي، تارةً بالادعاء ان الرجل أعلى مقاماً من المرأة (نظام ابوي)، وتارة بالافتراض ان المرأة، مع ذلك، تمتاز بوضع بالغ الاهمية، مردُّهُ حرصُ الرجال على حفظ الحياة، وصونهم الطبيعة بمعاودة انتاجها بالزراعة ومدافعتها بالحروب، وكذلك صونهم المجتمع بالابقاء على مشاعاته وحرماته وثوابته التقليدية، وحماية المرأة حمايةً متناسبة مع وظائفها التناسلية والانتاجية. وربما يعني هذا المذهبُ، فيما يعنيه، ان المرأة ذات وظيفة بيولوجية اولى، لا مجال للتراجع عنها، وان الرجال المسيطرين، او المسيطر عليهم، يدركون جميعاً هذه الأهمية التأسيسية للمرأة في التاريخ الآدمي، التاريخ الاسطوري والطبيعي والاجتماعي معاً. لكن، هل بالمستطاع، مع ذلك مجاراة تفسير كهذا، والقول بخفض المرأة العربية من مقامها الاجتماعي - الثقافي - وهو مقام انساني وتاريخي - الى مقام حيواني - بيولوجي، مقام الطبيعة؟ الالتباسُ هنا جزءٌ من الإلتباس في التاريخ العربي القديم، ومع ذلك فهو يستحق التبيان بما هو أبيَنُ: فالمرأةُ والرجلُ من موقعهما القبلي، البدوي او الحضري، كانا يعاندان الطبيعة معاً، ومعاندتُها تعني وضع الثقافة التاريخية في مواجهة الوحشيّة المستديمة في الطبيعة. واذا نظرنا لموقع المرأة من داخل مجتمعها العربي المتنوّع في وحدته الصحراوية (البنية البيئوية) وفي وحدته الاجتماعية (النظام المعرفي)، لاحظنا مدى أهميتها فيه، وهي أهمية تتعدّى النطاق البيولوجي والنفساني والجنسي الى النطاقات المؤسسية، الى المجتمع المنبني في هذه العائلات والمنازل، العشائر والقبائل والشعوب، التي لا يتوقّفُ تدبيرها على الرجل القاهر للمرأة - والمقهور لغيره احياناً - بل تستلزم تفاعلاً بين شريكي اللعبة الاجتماعية والتاريخية.

ولهذا يصحّ تناول مُقامالمرأة العربية ودورَها المتعدّد، من زاوية **السلطة الضابطة** للعلاقات العامة والخاصة. والتسليم بخطورة دور المرأة، وتأثيرها المباشر على **المنجزات الحضارية** les oeuvres de civilisation، يعنيان بدورهما ان النساء، كقوة اجتماعية، يجدن انفسهن امام قواعد تنظّم وجودهن في المجتمع. وبقطع النظر عن مفترضاتٍ سوسيولوجية، مثل مَن اوجد هذه القواعد الرجال ام النساء، واذا كان الرجال قد وضعوها فمعنى ذلك انهم يرمون من ورائها الى قهر النساء، واذا كان النساء قد وضعنها فمعنى ذلك وجود هيمنة نسوية على المجتمع، واذا كان الرجال والنساء قد اشتركن في وضعها، فذلك دليل على توازن في القوى، وعلى قيام لون من الوان **الديمقراطية المعتدلة**، المفترض انتاجها في كل مجتمع حضري او بدوي متوازن، نقول بقطع النظر عن مثل هذه المفترضات، التي تستحق بذاتها تدقيقاً تاريخياً مفصّلاً، كانت «حيازةُ النساء» تدخل في ما يسمى سلطة المجتمع او اشرافه - على حد تعبير موريس غودلييه[٢]. لكن ما هو المقصود بهذا التعبير الافتراضي الغامض: «حيازة النساء»؟ اذا كان ذلك يعني امتلاك الرجل للمرأة، امتلاك الرجال للنساء، فالأمرُ يستدعي التبصُّر والتحفظ، ذلك لان العلاقة الجدلية التاريخية بينهما لا تحتمل هذا القَدرَ من التبسيط، بحيث يمكن أن يخفض المرأة العربية الى شيء، او سلعة، او بضع او بضاعة. ان العلاقة القائمة على الخفض المتبادل، التراهن Aliénation réciproque، هي علاقة مرجّحة تاريخياً؛ ولكن العلاقة القائمة على الاعتلاء من جانب، يقابلها التلازم من الجانب الآخر، والتوازن الإنساني بين الاجتماعي والطبيعي، قد يدفع بعلاقة المرأة والرجل الى علاقة تنادد او تناظر - فالمرأة كالرجل، ظهرت حرَّة وشبه حرّة، جارية وعبدة. وعليه، فليس من العلمية بشيء، إسقاط مفترضات عنصرية او عبودية على علاقات تاريخية ملموسة

---

(٢) غودلييه، شينو، فارغا: حول نمط الانتاج الآسيوي، (ط/٢) دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨.

كعلاقات المرأة العربية بالرجل العربي. والأمانة العلمية تفرضُ، هنا، وبما لا يترك الخيار التنظيري لأحد، ان نحتكم الى الوقائع. وهذه الوقائع التي يرشد بعضها الى علاقات «حيازة» و «عبودية» يرشدُ معظمها الى عكس ذلك، والى علاقات نضالية لأجل تصحيح التوازن الطبيعي والثقافي داخل النظام الاجتماعي بين الرجال والنساء. وهنا ننبّه الى خطورة الخلط بين ما كتب او قيل عبر عصور تالية عن المرأة العربية والشرقية او الاسلامية، والمرأة عموماً، وبين الواقع المعاش للمرأة العربية في العصر الجاهلي. أن الصراع لاجل الهيمنة - ومن مظاهره رقابة الرجال، ضبطهم للنساء او العكس - هو صراع اجتماعي وتاريخي يرتدي طابع الثبات والديمومة، حتى خلال حالات التوازن والتعادل. اما القول حصراً إن الرجال كانوا دائمي الممارسة للرقابة او القوامة على النساء، فهو لا ينطبق على وقائع تاريخية محدَّدة، ولا ينطبق على علاقات ملموسة يمكن وصفُها بانها غير متكافئة او غير متبادلة بين الرجال والنساء. ان ضبط الرجال للنساء عملية نسبية، وهي في كل حالٍ عملية متبادلة لو تأملنا في مجمل العلاقات وخصوصياتها بين الجنسين؛ والأمر الذي اساء كثيراً لفهم جدليات العلاقة التاريخية بينهما، هو إسقاط مضامين **العلاقة الجنسية** واشكالها، إسقاطاً قهرياً على المرأة. فاتخذت العلاقة المتبادلة (كل جنس متبادل وإلاّ لا يعودُ جنساً بأي معنى من المعاني) طابع **المحابطة** Frustration والكبت والقمع من الوجهة الجنسية الذكرية، وفي هذا الطابع ما يصح على الجنسين معاً. اما نقل صورة القهر الجنسي الى واقع العلاقات الاجتماعية بين الرجال والنساء، فهو ايضاً يستحق التأني والتدقيق. فمن جهة، لا يجوز التسرُّع بالقول إن علاقة التنادد، المعاملة بالمثل وقفٌ على الرجال دون النساء، وان علاقة المحابطة خاصة من خواص النساء المقهورات للرجال. فليس من المسلَّم به ان الجنس قهْرٌ بحد ذاته، وان المرأةُ مقهورةٌ بجنسها الانثوي. وكذلك ليست المسألة شعائرية، خارج التاريخ، فهي لا تتعين في الفصل التعسفي بين الزوجين المتنزّلين من نفس واحدة، فلا الرجلُ

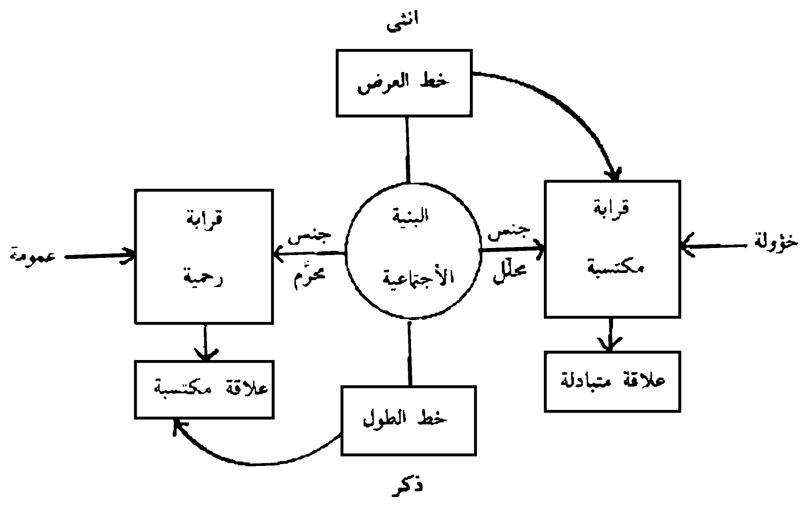
اولاً، ولا «**المرأة هي الأصل**»[1]. ان هذه شعارات خرافية. والمسألة الإنسانية، مسألة المرأة والرجل، لا تخرج عن نطاق تاريخها الاجتماعي والثقافي المشترك. فالتاريخ صنعهما، بقدر او بآخر، وهما فيه ومنه، وضده في آن واحد. لهذا، لا تشكو المرأة، في رأينا، من مشكلة الشراكة مع الرجل - الشراكة الجنسية، الانسانية، الاجتماعية، الاقتصادية، شراكة وسائل الانتاج - بل تشكو من مشكلة فسخ هذه الشراكة الطبيعية والتاريخية بينهما، واحتكار البعض لها دون البعض الآخر - ومنهم النساء. اذن مسألة المرأة العربية، قضيتها الكبرى ليست في طبيعتها الجنسية، بل في قضيتها التاريخية وضمناً الطبقية حيث تتبلور المسألة الجنسيّة كمحابطة وحالة استلاب خاص ضمن حالة استلاب عام.

إن علاقات الجنسين طبيعية وتاريخية، وبقدر ما تدخل في الاعمال الحضارية المشتركة، تستدعي وجود قواعد لضبطها. والمسار التاريخي لهذه العلاقات يُبرز، فيما يبرز، ان ضبطها لم يكن دائماً لصالح المرأة العربية. وهذه التجاوزات والانحرافات عن المسار الطبيعي لضبط العلاقات الاجتماعية هي التي شكلت، في نظرنا، الأساس التاريخي لقضايا المرأة العربية. وبالطبع لا يمكننا ان ندرس هذه العلاقات كافةً، لذلك سنقتصر على بعضها الذي يُعتبرُ معيارياً ومؤثراً ودائماً. ومثال ذلك **نظام القرابة** الذي هو في آن نظام طبيعي، تاريخي، يجمع تنظيم الجماعة وتنظيم الثقافة. وبهذا المعنى ليس نظام القرابة نظاماً عصبياً وحسب، بل هو منظومة معرفية تتطابق مع بنية اجتماعية - تاريخية محدَّدة. فكأن الثقافة هي مواجهة الطبيعة بتنظيمها، **ونظام القرابة يعني** تنظيم العلاقات الأساسية بين الرجال والنساء، بدءاً من الحرام والحلال، المحظور والمسموح، المقدَّس والمدنَّس، فكان **الحلال الزواجي** تعبيراً عن **العلاقة المركزية** في بنيةِ **القرابة المكتسبة**، مثلما كان **الحرام الجنسي** بدوره تعبيراً عن

---

(١) وعنوان كتاب لنوال السعداوي: «الانثى هي الاصل». مثلاً.

علاقة مماثلة في بنية **القرابة الموروثة** عموما، **والقرابة الرحمية** عند العرب **القدامى** بوجه الخصوص. فتبدو البنية الاجتماعية متكوّنة، اولاً، **من اشكال القرابة هذه:**



من الواضح ان البنية الاجتماعية هي مجموعة علاقات متبادلة تقوم بين ثلاثة اشخاص وما فوق؛ وعليه فإن لقاء الرجل والمرأة في علاقة متبادلة هو الشرط الأساس **لاجتماعية الجنس**، ومن ثم لبناء الأسرة، وما تحتمل من موروث ثقافي وقرابي مشترك. فالقرابة الرحمية تعني أيضاً تكوين بنى اجتماعية انطلاقاً من مبدأ تحريم الجنس على الرجل والمرأة، بحيث يفسح المجال أمام آخرين للمبادلة: فكما يتخلّى الرجل عن حقوقه الجنسية في بعض النساء (الأم، الأخت، البنت، الخ)، تتخلى المرأة عن حقوقها الجنسية في بعض الرجال (الأب، الأخ، الابن الخ). والتحريم متبادل بين الجنسين، وكذلك التحليل. والعلاقة المتبادلة هي وحدها التي تحتمل هنا شرط التكافؤ او عدم التكافؤ. فالتبادل الجنسي معطىً بذاته، وتحويله الى علاقة اجتماعية، الى بنية اولية، هو الذي يستلزم او يعيّن صورة العلاقة. فلا بد ان نذكُر في هذا المجال ان تخلي المرأة عن حقوقٍ معينة يكسبها حقوقاً أخرى في مجالات مختلفة؛ والأمر صحيح بالنسبة الى الرجال.

وسبب ذلك انه لا يوجد تحريم الا ويقابلة تحليل، ولا يوجد تخلٍ او إخلاء الا ويقابله تعويض او بديل، وانعدام التعويض او البديل، النفسي - الجنسي، يطرح نفسه كأساس رئيسٍ لاحدى قضايا القهر الاجتماعي التي تتعرض لها المرأة العربية عبر تاريخها.

اذن ليس من المسلّم به علمياً ما ذهب إليه المفترضون من **تقسيم جنسي** للانظمة الاجتماعية التاريخية المعروفة؛ بل من المؤكد انه لم يوجد نظام امومي matriarcat على الرغم من كون النساء في المجتمعات المتّسمة بخط قرابة الام، يتمتعن بمكانة مرموقة واضحة، كما انه من المؤكد ان الفصل بين خط قرابة ابوية Patriarcat وخط قرابة امومية هو فصل نسبي - اذ لا قرابة ممكنة بدون تقاطع الخطين / خط الأب X خط الأم / لان المشترع هو الذي يستنسبُ - كما نعلم - عزو القرابة الى الأم (مصداقية المرجع) دون ان ينفي او يسقط قرابة الأب، او عزوها الى الأب (سلطة المرجع الاجتماعي) دون اسقاط قرابة الأم. ان خط الاب وخط الأم متشابكان طبيعياً، تاريخياً اجتماعياً، وحين نرى بعين عالم الاجتماع التاريخي والثقافي الى الفصل بينهما، فلا يجوز لنا الانخداع بذلك، لانه **فصل حقوقي**، عَرَضي احياناً ولو استمّر لحقبةٍ طويلة في التاريخ (الا نرى اليوم ان ذكر اسم الأم ملازم لاسم الاب في الهويّة المعاصرة للمواطن؟). اما التدقيق في هوية الأب، ما قبل التاريخ، او في الأزمنة القديمة، فإنه يخرج تماماً عن نطاق اهتمامنا. يبقى علينا ان نبيّن ان المجتمعات ذات الأنظمة الوحيدة من حيث خط القرابة - اذا وجدت - هي التي تتقبل التصنيف اما الى خط قرابة ابوية واما الى خط قرابة امومية. لكن **الانظمة الأحديّة** ربما تشكل استثناءً في تاريخ المجتمعات البشرية، وبات الآن من الممكن الكلام عن **انظمة ثنائية** يتقاطع فيها خطّا القرابة الأبوية والأمومية، كما هما في الطبيعة وفي المجتمع التاريخي. إن حَصْرَ قرابة الولد بأمهِ لا ينفي قرابة الأب، بل يشكل خصوصية حقوقية في مجتمع معيَّن، وخفض قرابة الولد الى الأب (فلان بن فلان)

لا يعني الغاء خط الأم، فهو ايضاً (ابن فلانة). ومهما يكُنْ امر المفترضات(*) وما يقابلها من وقائع اجتماعية ـ تاريخية، فليس بامكاننا الدخول في الخصوصيات الثقافية للشعوب، لكي نستخلص منها قضايا المرأة من خلال مقارنة خط الأم بخط الأب او العكس؛ فقد ظلَّ النقاشُ العلمي حول هذه المفترضات، واستخراج الخط الأحدي من الخط الثنائي، يشكل التفسير الأسهل على المنطقيين الشكليين، الى ان تمّ التوقُّف عند اكتشاف **انظمة القرابة الرحمية**، التي عرفتها المجتمعات العربية قبل الاسلام. وفلسفة هذا النظام بسيطة جداً: فلا قرابة بلا جماعة، والمرأة والرجل ركنان ثابتان ودائمان للجماعة الصغرى هذه، ما قبل البنية او ما دونها، ان الناس ليسوا أقرباء من خلال خط الأم او خط الأب، او من خلال تقاطع الخطين، وحسب، بل هم اقرباء اجتماعياً ايضاً: **إن جميع المتحدّرين من سلفٍ واحد ينتمون الى جماعة واحدة دون اعتبار جنسهم**، هنا يسقط الرهان على الإنقسام الجنسي (ذكر ـ انثى) للمجتمع، ويقع الرهان على **وحدة الجماعة**؛ فتكون القرابة متحققة من خلال الانتماء الذاتي الموضوعي الى الجماعة، وتكون باطلة اذا لم يلتزم الفردُ بجماعته فيخرج منها مطروداً او ضلّيلا، صعلوكاً او مشرداً. وعليه، فما هو الموقعُ التاريخي للمرأة العربية في هذا النمط من القرابة الرحمية، قرابة الجماعة؟ نعرف ان الجماعات العربية انبنت علاقاتها في إطارات اجتماعية متنوّعة ومتراتبة، لكنها متّحدة جميعها في بنية اصلية هي **بنية العشيرة**، نعني بنية الجماعة ذات الخط الانتمائي الواحد، المتفرّع بدوره الى بنى فرعية، او تفريعات وتشجيرات (القرابة الرحمية = شجرة واحدة الأصل والأرض، متعدّدة الفروع). ويتّسم هذا النمط من القرابة

★ نظام أحدي:
أ) خط الأم، ب) خط الأب.
نظام ثنائي
ج) خط امومة ـ ابوة، د) خط ابوة ـ امومة.

الرحمية بسمات المرونة الفائقة واتساع المجال امام المبادرات الحرَّة للافراد، لا سيما على صعيد التصرُّف بالموارد الاقتصادية وضبط الحاجات الاجتماعية لدى الآخرين، والتحكُّم بالمصاهرات السياسية وغير السياسية.

إن تحليلنا هذا لا يصحُّ استغلالُه في اي إسقاطٍ للسياسة على العلاقات الجنسية والاجتماعية بين الرجل والمرأة. وقضية المرأة العربية تطرح بالطبع قضيّة السلطة في المجتمع. لكن من الخطورة بمكان عدم الفصل بين مسألتي الجنس والسلطة: لان القهر الجنسي لا يستلزم قهراً سياسياً أو معرفياً، والقهر السياسي لا يقوم بالضرورة على قهر جنسي للمرأة. فالأمران، الجنس والسياسة، ليسا متلازمين تلازم الطبيعة والثقافة. لان الجنس وحده فيه مثل هذا التلازم، اما السياسة فهي نتاج اجتماعي تاريخي محض، يضافُ الى ذلك انَّه لم يترتّب على تطور خطوط القرابة، او انه لم يتكشف لنا بعد انه ترتّب على مثل هذا التطور تطوّرٌ مقابل في الأنظمة السياسية والمعرفية. ولهذا، نشدّد على عدم تفسير العلاقات الجنسية الاجتماعية تفسيراً سياسياً تبسيطياً او تخفيضياً، ولا بد لنا من التوضيح ايضاً ان البنى السياسية المركّبة لا يمكنها ان تتصل بانظمة القرابة إتصالاً آلياً؛ لان التاريخ يعلّمنا ان **السلطة السياسية** في المجتمعات التاريخية القديمة، ومنها المجتمعات العربية كانت وقفاً نسبياً على الرجال، بصرف النظر عن نظام القرابة ـ فمثلاً خط الأم لا يستلزم سلطة سياسية للمرأة على المجتمع، وخط الأب لا ينفي إمكان سلطة المرأة سياسياً، والخط الثنائي والقرابة الرحمية يوصلاننا اكثر فأكثر الى مفهوم السلطة السياسية للجماعة. إن التاريخ العربي والإنساني لا يخلو من استثناءات سياسية تدلُّ على سلطة النساء، كظهور ملكة، اميرة، والية الخ. لكن مع ذلك لا يجوز تناول مسألة الجنس ومسألة السياسة من منظور واحد. فللمرأة والرجل طبيعة جنسية مشتركة هي اساس البناء الاجتماعي، وخلافهما الاجتماعي هو خلاف تاريخي ذو وجهٍ سياسي، تحتاج قسماتُه الى تحديد دقيق. والا، فان تحرير المرأة سياسياً يخشى منه ان يخرج عن نطاقه التاريخي والثقافي الممكن

اجتماعياً فقط، ويرتبط خطأ بما يسمى «الحريات الجنسية». إن علاقات القرابة الرحمية في الجماعة العربية قبل الاسلام تتميّز بتعدّد الأدوار والوظائف داخل البنية العشائرية، فنراها تنسحب على العلاقات الانتاجية وعلى معاودة الانتاج للبشر ولمواردهم معاً، كما تفصح عن نفسها من خلال التحالفات السياسية (التمسك بالجماعة - التعصّب للجماعة) والتصوّرات الايديولوجية المشتركة أو المفردة. ومعنى هذا الإيضاح ان **القرابة الرحمية** تترجم وحدة العلاقات العليا والسفلى في البنية الجماعية، وان التباعد بين المراتب الاجتماعية والبنى سيتم لاحقاً من خلال التطور التاريخي ذاته، حيث ستتحدّد الملكيات وتقسّم وسائل العمل التقني والاجتماعي، تقسيماً في غير صالح المرأة وايضاً في غير صالح الكثيرين من الرجال. ولعلّ هذه المفارقة هي التي أفسحت مجالاً في التلبيس على العلاقة بين الجنس والطبقة، المرأة والسياسة.

اذن، يهمّنا كثيراً تشخيص المسألة الاجتماعية للمرأة، بوصفها مسألة الانسان في تاريخه وتطوره. فقد لعبت الاسرة العربية دورها البنيوي في تكوين الجماعة قبل الاسلام وبعده، وتميزت الروابط العائلية بأهمية خاصة، قوامُها التشديدُ على **سلطة الثقافة** في حياة الجماعة (العشيرة، القرية الخ) بوصفها مركزاً اساسياً للمعرفة والتفاعلات الانسانية. ومما يلاحظ ان الافضلية داخل الجماعة العربية هذه كانت تُعطى للزواج الداخلي Endogamie - كالزواج من بنت العم، بنت الخال الخ. - نظراً لان هذا النوع من الزواج يضمن للجماعة العائلية وحدتها الثقافية والاقتصادية، ويكفل للأفراد استمرار روابطهم، لكنّه يحمل دائماً خطر الانكماش داخل الجماعة وخطر الانحلال. ومهما يكن الأمر، فقد دلّت الدراسات[٣] الخاصة بنظام القرابة العربية ان الزواج من بنت العم / من

---

3 - Dominique CHEVALIER: la Société du Mont - liban à lépoque de la révolution industrielle en Europe, Paris 1971.

ابن العم هو **واقع بنيوي** لعب دوراً خطيراً في الحفاظ على هويّة المتحدات الاجتماعية العربية، وضمن للعائلة نوعاً من الاستقرار البيولوجي ـ الاقتصادي. فمن المعروف انه كان ينبغي على الزوج دفع **مهر** او **نقد** لوالد العروس، وانه اذا تزوج من خارج عائلته فسوف يشكل زواجه الخارجي نوعاً من الخسارة المادية لعائلته ونوعاً من الربح المادي لعائلة العروس. لكن الزواج من داخل الاسرة فمن شأنه ان يخفض المهر ولو قليلاً، وفي كل حال تبقى الأملاك في **حوزة الجماعة العائلية** (مضاعفة القرابة الرحمية وتقويتها بالقرابة الاقتصادية ـ اذا جاز التعبير)، لان العم الذي يخسر من هذا التبادل اللا متكافيء (تقديم العروس مقابل مهر بسيط او مقايضة او لا شيء) سيعوّض عن ذلك عندما يزوّج اولادَهُ الذكور من بنات اعمامهم (مقايضة ضمنية، مُلزمة عُرْفاً). وتحديدُ المهْرِ مشروط كما هو واضح بالحالة الاقتصادية لأطراف التبادل.

إنّ هذه القرابة الرحمية، وحدة الجماعة العربية قبل الإسلام، ترشدُنا بدورها الى ظاهرة بيواجتماعية شدّد عليها المستشرق الألماني كارل بروكلمان كثيراً، هي ظاهرة **القرابة الدموية**. فالتحالفُ الاجتماعي القائم على الجنس والاقتصاد، قائم ايضاً على **حلف الدم** وعلى **قربى الدم**. إن العشيرة العربية تشملُ العائلات المتقاربة الضاربة اطنابها وخيامها جنباً الى جنب، تجد نفسَها في حالة من القربى الدموية / او **الرحمية**؛ وقد تمتدُّ هذه الحالة الى القبيلة الجامعة بضعة الآف من الأنفس المنتظمين في عشائر وبطون وافخاذ، كالشّجرة الحية. وما يلفتنا في هذا النمط هو وصول الجماعة الى حالة من التوازن او التعادل بين افرادها، المتساوين نظرياً في الحقوق والواجبات ضمن إطار القبيلة (القرابة الجماعيّة، التمسُّكُ هنا ينتج حالةً من العصبيّة، ليست عصبية الدم سوى مظهر أوليّ من مظاهرها). لكنّهُ توازنٌ ضمن الصراع المجتمعي داخل القبيلة، لان ركيزتي المساواة والحرية بين افرادها، لا تشكلان ضمانة كافية لاستقرار السلطة في جماعة متحركة ومتطورة بحثاً عن حضارةٍ جديدة من حيث

قدرتها على نقل العرب من حالات الانقسام الى حالات الاتحاد، **ولان** الوحدة الخارجية للقبيلة لا تنفي تعدّد النزعات في داخلها وتعدّد القوى المتصارعة بحثاً عن السلطة. وهنا تبدو المفارقة بين موقع المرأة والرجل: فالزعامة في القبيلة عامة للرجل، وفي العائلة خاصة هي **زعامة ابويّة** او رَحَميّة (من الرحمة) تتوزع على الابناء الذكور، وتنتقل الى الابن الأكبر (حق البكورة)، ولا تطول البنات إلاّ نادراً او مداورة. وتقويم العلاقة التاريخية بين **القرابة الرحميَّة وقيادة الرحمة** التي ستتطور على اسس جديدة في الجماعة العربية الاسلامية يستحق بالطبع دراسات متخصّصة، كفيلة بكشف المعالم الاجتماعية والثقافية والعسكرية التي حالت دون صعود المرأة في مرقاة التطور التاريخي الى مراتب المعرفة والقيادة. فنحن نعتقد ان القرابة الرحمية، قرابة الجماعة، يفترض بها ان تشكّل قاعدة صالحة للمساواة الاجتماعية الأولى بين المرأة والرجل، لكننا نعتقد أيضاً ان التنازع على القيادة الابويّة في ظروف الغزو والبحث عن الهُويّة قبل الإسلام، كانا يحدّان من دور المرأة - دون الغائه - في صنع القيادة السياسية للجماعة. ومما لا شك فيه ان الحواجز الجماعية كثيرة بين **المساواة الرحمية العامة** في القبيلة، وبين ممارسة هذه المساواة على صعيد **القيادة الرحمية**. ان القبيلة تقوم على جمع الموارد والغنائم والسلطات وتوزيعها؛ وبقدر ما يكون دور المرأة محدوداً او معدوماً في عملية الجمع، سيكون مماثلاً في عملية التوزيع. **وقيادة الرحمة**، مهما تكن ابويّة او أمويّة، فإنها هي ايضاً مبنية على التصارع؛ وهي تضعنا تارة امام **مرجعها السياسي** (المتّسم بالطابع الاداري للغزو والحرب)، وتضعنا تارة امام **مرجعها الاجتماعي - الثقافي**، ففي حالة الغزو والحرب، يصبح دور المرأة متراجعاً حتى عن حدوده البيولوجية المعروفة، ويصبح وجود النساء خارج الحرب عبئاً على الرجال المرتحلين جماعياً، الداخلين في حروب إبادة احياناً، وبعد الحرب، تزداد ندوةُ الرجال ومعنى ذلك **إعادة تقويم دور المرأة** (على الرغم من كثرة النساء افتراضاً) لجهتين: جهة

القرابة الرحميّة وامكان الترقّي في سلّم القيادة، وجهة معاودة انتاج الجماعة لاجل الحروب القادمة او التجمعات الجديدة. اذن في حالة السلم الهشّ بين القبائل العربية قبل الإسلام، وحالة المواجهة الدائمة لاخطار الطبيعة وأخطار القوى المهدّدة للجزيرة العربية، كانت المرأة تعيشُ في تقلُّب مصيري، ولا نبالغ اذا قلنا إنها كانت تعاني من **عقدة السّبي**، بكل ما لهذه الكلمة من معاني السلخ عن الجماعة، والحطّ من المقُام باتجاه تبعية متزايدة للمرأة (الغريبة) تجاه الرجل (الغريب) المنتصر (عقدة السبي)؛ كما عانت ايضاً من **عقدة الوأد** بأوسع معنى الكلمة ـ ليس وأد البنت بمعنى طمرها في الرّمل حية وحسب، بل أيضاً وأدُها في الخيمة، وأدُها في الدور المنزلي للعائلة، وأدُها في دور الخضوع اللا مشروط او المشروط للقيادة الرحميّة. فإذا تركنا حالة الحرب جانباً، سيصبح من الأسهل علينا ان نرى المرأة العربية في وضعها داخل جماعتها المستقرّة مبدئياً، فمثلاً، كانت الزعامة الابوية تمارس عبر **خط الابناء**، ولكنَّ هذا لا ينفي ان هناك **خطاً للنساء** موازياً له او متقاطعاً به. وعلينا هنا ان نحاول قدْر الامكان تشخيص هذين الخطّين المنبثقين عن نمط القرابة الرحمية، تشخيصاً مستنداً الى الوقائع الاجتماعية ـ التاريخية، وهي عيِّنات عشوائية، لا اكثر:

١ . مرجع حل النزاع في الجماعة:

حين ينشبُ خلافٌ بين أفرادٍ ينتسبون الى قبائلَ مختلفة، يلجأ المتخاصمون الى **رجل** مشهود له بالتعقل والحكمة، او الى **امرأة** تمت لها هاتان الميزتان، وغالباً ما يكون الحكم في هذه الحال كاهناً او عرَّافاً.

٢ . مرجع القيادة في الجماعة:

أ) أتيحت لنساءٍ عربيات، فرصٌ محدودة لتبوأ مكانة سياسية عليا، قبل الإسلام، فكانت المرأة تشكل مرجعاً للقيادة في جماعتها؛ ويُمثّل على ذلك بمملكة العرب في بادية الشام شمالاً، حيث كانت الملكات تتعاقبن على عرشها، وكانت الجوف عاصمتها؛ يبقى ان

نعرف ما هي الشروط التي كانت تكفل مثل هذا التعاقب، وكيف انقطعت.

ب) انتقل زمام الحكم في تدمر، بعد وفاة ملكها اذينة عام ٢٦٨ ق. م.، انتقالاً مؤقتاً الى زوجته زنوبية، التي ظلّت تصرّفُ شؤون المملكة التدمرية الى ان دمرها الامبراطور اورليانوس.

٣ . مرجع الاستقلال الاقتصادي:

تفيدنا الوقائع التاريخية ان دور المرأة الثقافي والسياسي كان مشروطاً بتطورها الذاتي وبمكانتها الاجتماعية تحديداً. وان اهم ما يميّز موقع المرأة العربية في الجماعة قبل الاسلام هو ان **استقلالها الاقتصادي الخاص** كان يوفّر لها اكبر قدر ممكن من الحرية، وانها بقدر ما فقدت هذه الاستقلالية الاقتصادية في المراحل التاريخية التالية، فقدت حريتها وإمكانات ترقيها المعرفي والسياسي في مراتب الجماعة. وهنا، لا بد لنا من وقفة نقدية عند مفهوم الحرية الخاصة بالمرأة. فهذه الحرية نسبيّة اولاً، وهي عرضة للتبدل وفقاً للعبة الصراع بين القوى، ولمقتضيات الحاجات الاجتماعية الى دور النساء. واول شيء ينبغي إسقاط مقولات المبالغة سواءٌ بعبودية المرأة قبل الإسلام إطلاقاً، ام بحريتها إطلاقاً؛ وثاني شيء ينبغي إسناد دور المرأة الحرّة او حرية المرأة الى مرجع اجتماعي تاريخي محدَّد، وعدم القفز الى مقارنات تاريخية غامضة وغير دقيقة. وعليه، سنحاول استشراف **قضية حرية المرأة العربية** من خلال النسق الاجتماعي ذاته، قدر ما تسمح لنا معلوماتنا التاريخية ـ الاجتماعية.

☐ يلاحظ بعض المؤرخين العرب(٤) ان اليمن كانت في اقدم ازمانها

---

(٤) **د. جواد علي**: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، ١٠ مجلدات، دار العلم للملايين.

جورجي زيدان: العرب قبل الاسلام، ب. ت. تاريخ التمدن الاسلامي، لا سيا الجزءان الخامس والسادس.

واصل نظامها تقسّم الى محافد، والمحفد الى قصور، والقصر كالحصن او القلعة يحيط به سورٌ، ويقيمُ فيه شيخ او اميرٌ او وجيه، تحفّ به الأعوانُ والحاشية والخدم... وكان صاحبُ القصر او المحفد يعرف بلقب **ذو** اي صاحب مضافاً الى اسم المحفد، فيقال **ذو غمدان** اي صاحب غمدان، وذو معين الخ،وكانتْ تلك الفئة السياسية الحاكمة تُعرفُ باسم **الاذواء** او **الذوين**.

□ واذا اجتمعت عدّةُ محافد، كان يتولّى شؤونها اميرٌ واحدٌ يسمّى «**قيل**» وجمعُه اقيال. وكان مجموع المحافد مع ما يلحقها من القرى والمزارع يحمل اسم «**مخلاف**» على رأسه قيلٌ او ملك صغير (مليك).

□ اما الاقيال فقد كانوا يتغازون ويتنازعون البقاء والسلطة، فيغيرونَ على جيرانهم؛ الا ان معظم اشتغالهم كان في **التجارة**؛ وحينما يبرز من صفوفهم رجلٌ ذو مطامح كان يمدّ سلطانَهُ على جيرانه من الاقيال والأذواء، وينصّبُ نفسَهُ ملكاً عليهم - ومثال ذلك ملوك الدولة المعينية الذين حملوا لقب «**مزواد**»، وملوك سبأ الذين حملوا لقب «**مكرب**» - وربما اشتمل هذان اللقبان على معنى **الكهانة والحكم** معاً فيكون المقصود بـ «**مزواد معين**» كاهنها وحاكمها في آن واحد.

□ يعتبر الملك رأسَ الحكم او رئيس الحكومة - اذا جاز القول -؛ ويعتبر **حكمُهُ مُطْلقاً** لانه متعلّقٌ بشخصه (وحدة الذات والجاه المتشخّصة في الملك المطلق، وربما يصح القول بعلاقة بين **الجاه والجاهلية**، الذات واللات الخ)، فهو يورثُهُ لابنائه واخوته[٥] عموماً (استبعاد المرأة بكل

(٥) باستثناء ما يذكره استرابون عن حضرموت قبيل النصرانية، حيث لم يكن الملك ينتقل فيها الى الابن، بل ينتقل الى اول مولود من **الأشراف** ولد في اثناء حكمه. وكان من عادات الحضرميين عند الاحتفال ببيعة الملك ان يرفعوا اليه قائمةً باسماء **نساء الاشراف الحوامل**، فيعين لكل منها من يقوم بخدمتها ومراقبة وضعها لتعلم وضع المرأة الأسبق الى الوضع، وهل وضعت **غلاماً ام جارية**، فاذا كان **غلاماً** أمرَ الملك بمن يعتني بتربيته واعداده للملك.

وضوح)، ما عدا حالة **الملكية الاوليغارشية** التي يشير اليها استرابون بخصوص حضرموت في فترة تاريخية غامضة. ومهما تكن قيمة هذا التوضيح الافتراضي والاستثنائي، فان التفريق بين **نساء الاشراف ونساء غير الاشراف** يرشدنا الى معيار اجتماعي - ثقافي جدير بالاهتمام والبحث حوله. لكن مضمونَ المسألة النسائية لا يتبدَّل كثيراً: فاذا وضعنا جانباً كون امرأة الشريف ذات مقام اجتماعي مختلف (مستقل اقتصادياً؟) عن امرأة غير الشريف، فإن النساء عموماً ينتجن الأولاد الذين يُعادُ تصنيفهم اجتماعياً وسياسياً وفقاً لجنسهم (غلام X جارية)، فيهيء الغلام لمقام ودور أعلى من مقام الجارية - مع تمايز الجارية المتحدّرة من الاشراف عن الجارية المتحدّرة من غير الأشراف.

□ خلاصة هذه الملاحظات التاريخية - الاجتماعية هي ان البنية الاجتماعية او النظام الاجتماعي في دولة اليمن قبل الاسلام كان مؤلفاً من اربع مراتب اجتماعية:

١ . مرتبة **الجند المسلّح** لحفظ النظام، وحماية القلاع وحراسة القوافل (التجارة)، ولا تحتل المرأة العربية دوراً يذكرُ في هذه المرتبة ولا في التجارة ذاتها.

٢ . مرتبة **الفلاّحين** الذين يزرعون الأراضي ويستغلّونها، هنا تبدو المرأة ذات دور ممكن، مع حرية مشروطة بهذا الدور.

٣ . مرتبة الصنّاع والحرفيين اليدويين واصحاب المهن والمهارات الأوليّة

٤ . مرتبة التجّار.

ومما يلفت الانتباه ان افراد العائلة كانوا يشاركون في اموالها ومتاعها (جماعية الملكية، او **الملكية العائلية**، الخاصة - الجماعية في آن)، وان **رأس العائلة** كان **اكبر رجالها سناً** (هنا **تتطابق صورة العائلة مع صورة العشيرة** او القبيلة التي يمكن اعتبارها انبثاقاً طبيعياً وتطورياً منها). كما اننا نتوقّف مشدوهين عند ظاهرة الزواج الإكراهي من داخل

العائلة، **وفرض عقوبة الموت على من يتزوّج من غير عائلته**، فكأنه بذلك يخرج او كأنها تخرج عن قانون العائلة (الجماعة الصغرى) والقبيلة (المتّحد الاجتماعي). وهذه الأمور ترشدنا بوضوح الى مسألة المرأة العربية التاريخية الكبرى، وهي وضعها خارج السلطة، **وتطويعها اجتماعياً** لتنفيذ القرار الأبوي، الذكري؛ فالسلطة السياسية للرجال، آباءً وابناءً - على الرغم من تفضُّل نساء الأشراف بانتاج ما يلزم من الذكور لمتابعة هذه السلطة، فإنهن لا يمارسن السلطة مباشرة، واذا مارسناها فربما يكون ذلك بالتبعية للزوج، للابن، او للأب وللأخ الخ. إن هذه السلطة السياسية الذكرية قائمة على وحدة العائلة ووحدة العشيرة او القبيلة اقتصادياً وعسكرياً وروحياً ايضاً. واذا نُسفَت هذه الوحدة ـ مثلما يفعل المستعرب روبرتسن سميث حين يذهب الى ان العرب لم يعرفوا **في الزمن القديم** (اي زمن قديم؟ اي مرحلة تاريخية؟) عائلة رئيسها الأب، ولا كانت الأنسابُ تتصل بالآباء؛ وحجَّته في ذلك ان المرأة كانت تتزوج برجلين او اكثر Polyandrie ، فلا ينتسبُ اولادُها لأحد الأزواج، بل ينتسبون الى القبيلة ويسمون بطونها ـ فإننا سنجد انفسنا مجدَّداً امام معضلة النظام الأحدي في الجماعة العربية قبل الاسلام، الذي يراه روبرتسن سميث اومياً، بمعنى الانتساب الى الام عموماً، وانتساب **اهل القبيلة** الى امهاتهم بدلاً من آبائهم كما في ظاهرة عمرو بن كلثوم (الذكر [ابن] الانثى). ويراه سواه أبوياً، بحيث تنتسب القبيلة والعائلات الى الرجل:

[الذكر [ابن] الذكر ⟵ المتبوع بالانثى]
[الانثى [ابنة] الذكر ⟵ المتبوع بالانثى]

إن التسليم، جدلا، بوجود ظاهرة الأمومة ولو استثنائياً، لا يرتّب علينا، دون برهان تاريخي بيّن، التسليم بتبعيّة معينة للرجل تجاه المرأة بحيث يمكن ترسيم العلاقة كما يلي:

فلان [ابن] فلانة ⟵ المتبوعة من فلان

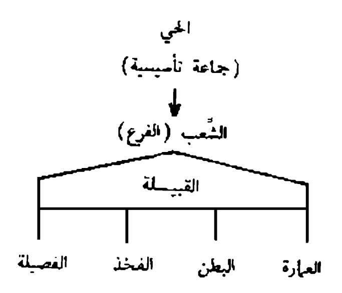
فلانة [ابنة] فلانة ⟵ المتبوعة من فلان

فمجرد التسليم المتسرّع بسلسلة كهذه يعني ان المرأة العربية كانت مركز استقطاب اجتماعي او مركز استتباع عائلي، اقتصادي وسياسي. فما هي واين الوقائع التي يمكنها توكيد ذلك الفَرْض الملْتَبس؟ إن اساس خط الأمومة هو الزواج الخارجي من جهة، وزواج الرجال من قبيلة أخرى (بالغزو) من جهة ثانية. ولا ندري كيف يمكن التصور ان المرأة الجاذبة رجلاً الى عشيرتها، او المنجذبة بالغزو والسبي الى عشيرة الزوج السابي، تشكّل مركز استقطاب اجتماعي او مرجعاً للحياة الاجتماعية اعلى من الرجل؟ الا نلاحظ، في المقابل، ان الزواج الداخلي لا ينافي الأمومة، ومثال ذلك انتسابُ بعض القبائل والعشائر والبطون الى الامهات (بنو ظاعنة، بنو خندف الخ) واشتقاق لفظ **الأمّة من الام**، وإطلاق لفظة **الخال** على **اهل الام جميعاً** ـ لكن ماذا يُقال في تعميم لفظ العم على اهل الأب؟

إن شبكة الترابط الجنسي [أب ـ زوج ⟵ ابن ـ ابنة] لا تترجم اجتماعياً بنفس المخطط، لان ردّ الابن والإبنة الى قرابة مشتركة (الاب والأم معاً) لا نجد له نفس الصورة الثقافية في المجتمع العربي قبل الإسلام. منطقياً، يبدو ان لا مجال للفصل في القرابة بين الذكر والانثى، اذ ليس من المعقول صدور مولود خارج علاقة طبيعية بينهما؛ لكن بعد صدور هذا، يتصدّى المجتمع من خلال قوالبه ومنظوماته المعرفية الجاهزة ليفصل بين **الغلام والجارية، والذكر وانثاه**. فاذا كان ثمّة آثار بيِّنة لطراز القرابة الاموميّة، فإن ذلك لا ينفي قرابة الأب؛ وان السيطرة البيّنة لطراز القرابة الأبوية من خلال التلقيب والتقويم والضبط الاجتماعي، ومن خلال التوريث اللا متكافيء، لا يلغي القرابة الامومية. لكن العلاقة بينهما تجد في نمط القرابة الرحميّة وعاءها الايديولوجي الأكمل: إن العائلة شجرة، العشيرة رحم، والانتماء اليها رحمة؛ وان **الامومة** لا تعني إطلاقاً سلطة المرأة العربية اجتماعياً، اقتصادياً، عسكرياً الخ. لكن ظواهر التحرّر

النسائي في الجماعة العربية قبل الإسلام تستحق الرصد الأولي، حتى نتمكّن من وضع المسألة التاريخية **لتعارف المرأة والرجل** في إطارها الصحيح (المعرفة تعني التلازم في التوالد الاجتماعي والتوليد التاريخي). فيلاحظ مثلاً انه كان لبعض النساء العربيّات عصمتهن بالطلاق، وكان هناك في المقابل زواج وقتي او زواج المتعة، وهو يحتمل التفسير المزدوج، فقد يكون امتيازاً للرجل مثلما يمكن ان يكون امتيازاً للمرأة (كل شيء يتوقّف على توازن العلاقات بين الطرفين او انعدامه). ولكن هذه الظاهرة لا تلغي واقعة تاريخية دامغة وثابتة هي ان **الرجل كان رأس العائلة وسيّدها**، فكان لفظ **البعل** يُطلق على الزوج والسيّد معاً، او انه كان يتضمّن صورة الهيمنة الاجتماعية للرجل ـ السيد ، والزوج السيّد. لكن هل هذا يعني فوراً ان الزوجة ليست سيّدة أو انها لا شيء مقابل هذا الشيء ـ الذي هو الرجل؟

نعود فنكرّر ان الاصل عند العرب هو عصبية الأب تارة وعصبية الأم تارة أخرى، او **عصبية القرابة الرحمية** المتخذة شكل الشجرة:



إن الإنسان العربي، الانثى والذكر، يتّصل بالجماعة من خلال القرابة والعصبية. واتصالُه نسبيّ ومتنوع. فالرجلُ العربي الذي يفضّل أمّه على زوجته، يعتقد ان أمّه أبقى له (أقرب اليه، اضمن لعصبيته) من امرأته؛ ولكن هل كل الرجال العرب سلكوا هذا المسلك؟ والمرأة العربية التي تعتزّ بأهلها لعل كانت عزّتها تزداد او تنخفض بالأمومة، اي عندما

تصبح اماً؟ وما معنى حجب المرأة العربية قبل زواجها وبعده؟ هل فيه إعزاز لها ام اذلال؟ الحقيقة التاريخية تضعنا امام امثلة متناقضة، تدلّ على تشعب التطورات الاجتماعية، الآ ان توسيع شبكة علاقات القرابة (المرأة ـ الرجل، الخؤولة ـ العمومة) كانت تسير في اتجاه التكتل الطبيعي للقوى الاجتماعيّة، وتعميق التحالفات والمصاهرات (لا سيما نصرة الأم لعشيرة الزوج: الجمع بين عصبية الامومة وعصبية الخؤولة). والقرابة نعتبرها اساساً لقيام العصبية الجماعية، والعصبية نقصدُ بها هنا تمسّك الجماعات بمصالحها ومَثَلها المشترك ـ ولا نقصد بها التعصّب الباطل والجاهل. وهكذا، نرى ان عصبية القرابة تقوم على جمع النسب من الاب والأم معاً، كما تقوم على **ظاهرة الاستلحاق** ـ ومعناها ان يدَّعي رجلٌ رجلاً يلحقه بنسبه، وقد يكونُ المنسوبُ عبداً، اسيراً، او مولى، فيصبحُ مولاه. ومما ينقض الاستلحاق، **مظهرُ الخلع**، الذي يعني النبذ العصبي او خلع الاب لابنه، وخلع العشيرة للرجل (خلعاء البادية والصعاليك)، والتشبيبُ بالمرأة قد يكون من اسباب الخلع، بينما الزواج منها يكون من اسباب العصبية.

يضاف الى ذلك ان المرأة العربية عرفت **وضع العبودية**، فجرى استرقاقُها بشكلٍ خاصٍ للاستمتاع بها ـ وهذا يعني خفض المرأة العربية من موقعها الحر المشروط بسلطة الجماعة (العائلة ـ القبيلة) المستقلة نسبياً، الى موقع السبيّة، الأسيرة، المأخوذة للمتعة الاجباريّة. والحال فقد كانت المرأة العربية احدى الضحايا الرئيسية للتبادل غير اللا متكافيء بين القبائل:

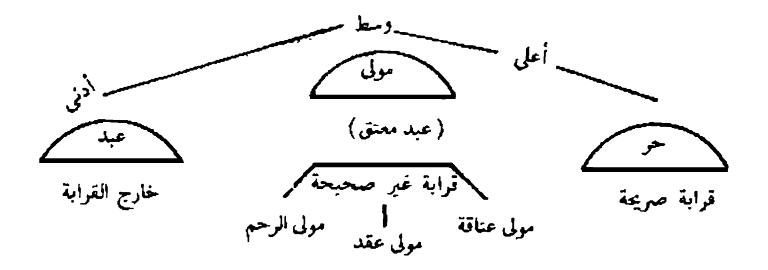
١) فهي تدفع من مقامها الاجتماعي والانساني والنفسي ثمن الهزيمة العسكرية لقبيلتها (نظام الغزو) فتقع في السبي، وتخفضُ من الحرية النسبية الى العبودية.

٢) وهي تغدو سلعة للتبادل والمتاجرة (ظاهرة النساء الغواني، ظاهرة

النساء العبدات) .

٣) ونجد بين موقع الحر والعبد، ظاهرة المولى الذي يوصف بـ «**العبد المعتق**» الذي تعتبر قرابته غير صريحة، مقابل قرابة الحر الصريحة .

ويمكننا ترسيم شبكة العلاقات الاجتماعية هذه، كما يلي:



من الواضح ان المرأة العربية، كالرجل تماماً، نجدها في كل هذه المقامات الاجتماعية (حرة، مولاة، عبدة): فالحرة تتزوج حراً، والعبدة عبداً أو حراً؛ لكن مولى الرحم الذي يكتسب الولاء بالزواج من مولاة بعض القبائل، لا يحق له ان يتزوج امرأة حرة، والمولاة لا يحق لها الزواج من رجل حر الا نادراً. طبعاً هذه صورة واضحة لنظام طبقات او مراتب اجتماعية مغلقة، لكنَّه نظام لا يخلو من استثناءات وخصوصيّات، ادّت الى خرقه وتغييره في النهاية .

إن بنية المجتمع وتقسيم العمل الاجتماعي والتقسيم التقني للعمل، كانت كلُّها تترك آثارها الرئيسة على العلاقات بين الرجال والنساء. فالمجتمع العربي القبلي اعتمد على رعي المواشي كوسيلة انتاج اقتصادي؛ وهذه الوسيلة لا تستلزم مشاركة المرأة، لكنها تحتاج الى مساهمة معظم الرجال. وهذا الوضع الاقتصادي، كما لاحظنا، لا ينفصلُ عن البنية الاعتقادية للجماعة العربية قبل الاسلام (وحدة القرابة والعصبية في الجماعة)، وبالتالي لا يحول دون إمكان مساهمة المرأة العربية في القيادة السياسية للجماعة .

فهي جزء أساسي من الجماعة؛ ركنٌ مؤسس، ثابت ودائم؛ ومن موقعها هذا تجد المرأة نفسها في صميم الحياة العامة، الأمر الذي يكسبُها قدرةً معينةً على بلورة أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية، وعلى تحسين اوضاعها عبر عمليّات تغيير طويلة. وهذه التحولات التاريخية يمكن رصدُها من خلال بعض القرائن الاجتماعية، التي نذكر منها على سبيل المثال، لا الحصر:

(أ) توفر الفرص المحدودة امام فئة من النساء العربيّات للعمل في المجال الاقتصادي، انطلاقاً من تقسيم غير واضح للعمل الاجتماعي والتقني:
- ملكية اقتصادية، موروثة؛ مكتسبة، مقطوعة.
- تجارة مباشرة او مداورة، تجارة شراكة، تجارة بسيطة الخ.
- مهنة نسائية متصلة بالتطور البنيوي للجماعة؛
- صنعة نسائية مترتبة على تطور وسائل الانتاج واشكال الانتاج.

(ب) توفر فرص نادرة للعمل السياسي والاجتماعي العام (بلقيس ملكة سبأ، زنوبية ملكة تدمر الخ).

مع ذلك، كان السواد الأعظم من النساء العربيات في وضع استتباعي بيِّن. ومن ابرز مظاهر الاستتباع النسائي للذكور، تحويل المرأة العربيّة الى **سلعة وأداة لهو معاً**[٦]. وهذه سمةٌ اساسية من سمات المرأة العربية كـ«**بطلة مأساوية**» ـ وكل بطل يمثّل مأساةً في التاريخ[٧]. وعليه، فلماذا يُراد للمرأة العربية ان ترى نفسها مخفوضة من موقع قضيتها الانسانية

---

(٦) راجع المقالات التالية التي ظهرت في مجلة **الطريق**:
ـ حسيب نمر، وضع المرأة الحقوقي في البلدان العربية، العددان ٩/١٠ سنة ١٩٦١؛
ـ انطوان مقدسي، كيف تتحرر المرأة الشرقية، المجلد الأول، ج ١٨، ١٩٤٢؛
المرأة الغربية والمرأة الشرقية، المجلد الأول، ج ١٣، ١٩٤٢.

(٧) راجع **الفكر العربي** قضايا المرأة والمرأة العربية العدد ١٧ ـ ١٨، عام ١٩٨٠.

التاريخية الى موقع تبادلها واعتبارها وسيلة للمتعة والانتاج؟ ان وراء هذه الرؤية تحريفاً كبيراً للواقع العربي وتشويهاً لعلاقة المرأة والرجل الوديّة والرحمية والحضارية. وإلاّ، فكيفَ يمكننا ان نتصوّر تاريخ العلاقة بين المرأة العربية وقرينها كأنه تاريخ ضرب وتصارع، تاريخ تعدّد زوجات ووأد بنات وحسب؟ هل كان ضربُ الزوجات وتعدادها ووأد البنات خاصة عربية، وظاهرة جماعية عند العرب، ام انه كان يدخل في قواعد الاستثناء المعروفة في كل مجتمع؟ اننا نسعى هنا لتفسير تاريخنا المشترك: تاريخ النساء والرجال العرب، ولا يهمّنا تبريره ابداً. فالاحياء لا يختلفون على الماضي، ماضيهم بالذات، الا بقدر ما يمس مصالحهم الراهنة والمقبلة. ولذلك فإن علينا ان نتروّى ونتأمل بالعقل في تاريخنا، فنراه كما هو، وليس كما تشوّه على ايدي العرب وايدي اعدائهم معاً. ان وأد البنات، وضرب الزوجات، كانت امثلة شاذة، كانت حالات فردية، لا اكثر، ولكن الأدب الاجتماعي - الجنسي أضفى من الامثال والشعارات العربية القديمة ما يكفي لإنماء ذهنية التباسية، معادية للمرأة في بعض الأمور؛ نذكر من تلك الشعارات - التي هي في اساسها نتاج فردي، ربما لا أساس له في الواقع التاريخ، وربما هو تعبير موضوعي عنه في حالات أخرى:

- القبرُ صهرٌ.
- نعمَ الختَنُ القبر.
- دفن البنات من المكرمات.
- نظر إعرابي الى بنت تدفن، فقال: نعم الصهر صاهرتم.
- وكانوا اذا هنّأوا بها قالوا: امّنكم الله عارها وكفاكم مؤونتها وصاهرتم قبرَها.

من الواضح ان هذه الامثال الشعائرية كانت نواة لإيديولوجية ذكريّة معادية للمرأة العربية، ولكن علينا ان ندرك مصدرها الاجتماعي: ان سبي المرأة وخطفها واستهلاكها الجنسي، كل هذا يدخل في نطاق اعتقاديات

العار، فالمرأة توضع خارج العار إما بحبسها في خيمتها، واما في إسار عشيرتها وقبيلتها، واما بوأدها وبمصاهرة القبر. لكن داخل الجماعة، كانت المرأة العربية تعيشُ في وضع مختلف لا يجوز تجاهله، وبالتالي لا ينبغي تقويم التاريخ الاجتماعي للمرأة العربية مقطوعاً عن الوقائع، مستنداً الى اقاويل وشعارات - تبدو كأنها مطلقة في اصوليتها وفي حكمتها المزعومة غالباً. إن علينا ان نفصل تماماً في هذا الموضوع الخطير بين الميثولوجيا والتاريخ، وإن اي تمثل اسطوري للمرأة العربية سيلحقُ الأذى الأكبر بحركة التحرر الاجتماعي العربي، التحرر الممتنع والمطعون بفعاليته دون المرأة العربية المتحرّرة، المشاركة بحريّة تامّة في إنهاض الأمة والجماعة. فاذا تمثّلنا مقابل الشعارات هذه، بعض الوقائع التاريخية المرويّة(٨)، تلمّسنا او لامسنا بعض معالم **ذهنية عربية جاهلية متأزّمة**:

☐ يقول احدُ الآباء: « فأخذتُها ودفنتُها حيّةً وهي تصيحُ وتقولُ:
اتتركني هكذا؟ فلم اعرِّج عليها ».

☐ ويقولُ أبٌ آخر: « وكيف لا تأخذني العبرة وهي عورة:
هديتها **سرقة**، وسلاحُها **البكاء**، ومهنؤها لغيري »

فالمرأة، المولودة والموؤودة، تبدو هنا كعبء على الأب في معركة صراعه: فهو من جهة يعاني مما يسمى **مأزم العار**، المتصل عميقاً باخلاق الشرف او أنويّة الجاه / الذات؛ وهو من جهة ثانية يبدو عاجزاً عن النهوض بواجبه لتربيتها واداء حاجاتها؛ وهو أخيراً يدرك انه مهما فعل لأجلها، فهي لن تكون له في النهاية (ومهنؤها لغيري). ان هذه الأمور مجتمعة لا يمكن فهمُها معزولة عن الوضع الاقتصادي السياسي للمرأة العربية، ولاسيما دورها في الانتاج ومعاودته، وانعكاس القيم الاجتماعية والأعراف الحقوقية على واقعها.

---

(٨) ابو القاسم حسين بن محمد الراغب الاصبهاني: محاضرات الادباء ومحاورات الشعراء والبلغاء (ج ١ - ٤)، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦١.

وإذا نظرنا لقضية المرأة في جماعتها قبل الإسلام، من زاوية العلاقة بين الجنسين، سنلاحظ انها علاقة حظـريّـة، منعيّـة، تعكس الضـوابـط الاجتماعية في القبيلة: من المحظور على المرأة الاجتماع الانفرادي بصديقها او صاحبها، واذا حدث ان خلا عشيق ومعشوق، هدر دمُها؛ اما الزنى فكان ثمة تشديدٌ على معاقبته، إلاّ ان هذا لا ينفيه منتشراً دون عقاب. وكان الرجالُ يسمحون لانفسهم بعرض بناتهم للزواج. طبعاً، كان هناك ضبط للعلاقة، ولنسمّه كبتاً نسبياً، لكن الرجال والنساء كانوا يقاومون ضوابط مجتمعهم، ونمثل على قولنا بانفجار **شاعريّة النساء العربيات** قبل الاسلام، فكان يُروى لستين شاعرة، على الرغم مما وصلنا من روايات عن طغيان الرجل على المرأة[٩]؛ ونجتزيء من ثورة المرأة العربية في شعرنا، ما جاء على لسان الشاعرة المتمرّدة عفراء بنت مهاجر:

غير أنيّ ازورك يـــــــــــا حبيبي:
معـــــاشرُ كلُّهـــــم واشٍ حســـــودُ
أشـــاعــوا مــا علمــتَ مـــن الدواهـــي
وعـــابـــونـــا ومـــا فيهـــم رشيـــدُ
فـــامـــا اذْ ثـــويـــتَ، اليـــومَ، لحداً
فـــــدورُ النـــــاسِ كلهـــــم لحودُ
وقـــد نـــابَـــتْ لي الدنيـــا مـــذاقـــاً
لبعـــدِك لا يطيـــبُ لي العـــديـــدُ

وفي هذا السياق الفاجعي، التفجرّي، تندرج رواية **الظاهرة العذرّية** من منظور فلسفي، نفساني واجتماعي. يقول بهذا الصدد الدكتور صادق جلال العظم[١٠]: «إن الحبّ العذري **شهواني** في أصله و **نرجسي** في

---

(٩) محمد جميل بيهم: المرأة في حضارة العرب، بيروت، ١٩٦٢.

(١٠) د. صادق جلال العظم: في الحب والحب العذري، منشورات نزار قباني، بيروت طبعة أولى ١٩٦٨.

موضوعه ومنحاه. إنه نرجسي لان اهتمام العاشق وهيامه ينصبّان في الواقع على ذاته ومشاعره وأحاسيسه وخياله، لا على شخص حبيبته. وهو شهواني الى اقصى الحدود، لانه قائم على الرغبة في امتلاك المحبوب ملكاً مستمراً. إنه يرعى هذه الشهوة ويعتني بها ويؤججها ويعمل على اشتداد حدّتها باستمرار، وحين تصبحُ الثمرة في متناول يده، يمنعُ نفسَهُ عنها فجأةً، فتتقدُ شهواتُهُ وتهيجُ هياجاً عنيفاً فيجن جنونه». يبقى ان نشير الى ان ظاهرة العذرية هذه ليست وقفاً على جماعة تاريخية مرحلية، فهي ظاهرة نفسانية إنسانية متواصلة، تتبدّى في مختلف المراحل التاريخية. والدكتور صادق جلال العظم، على صحة ما يذهب إليه من تدقيق في العلاقة بين الشهوانية المكبوتة (العذرية) والنرجسية، فإنه لا يذهب بالظاهرة الى اعماقها النفسانية ـ الاجتماعية، والى اواليتها المتبادلة بين المرأة والرجل في نطاق السلطة القاهرة للجماعة او الجماعة المقهورة بالسلطة.

اما على صعيد التقسيم التقني والاجتماعي للعمل، فلا نملك صورةً واضحة عن حالة المرأة،ومما يذكر انها كانت تتعاطى وتعمل في بعض المجالات المميزة كالطب والكهانة ـ فاطمة بنت مر الخثعمية كاهنة اليمن، وزينب طبيبة بني اود التي كانت تجمع بين الجراحة والطبابة ـ، ونقد الأدب ورواية الشعر والإسهام في المنتديات الأدبية النسويّة ـ ومنهن عمرة الجمحيّة، خرقاء، عائشة بنت طلحة، ولكن في مقابل هذه الاعمال الحرّة، كانت مكانة المرأة العربية مهدّدة بالانحدار المتزايد مع تطور فئة **النخّاسين والمقينين**(١١) وظهور فئة **الولائد** (ج وليدة وهي الأمة المسترقّة) وانتشار ظاهرة **الجواري**، لاسيما من النساء المستعربات.

من جهة ثانية، كانت المرأة العربية تشارك في بعض الحروب، من طريق الغناء الحربي خصوصاً، فكانت المرأة العربيَّة تخرج للتحريض على

---

(١١) النخاس هو تاجر الرقيق، والمقين هو الذي يربّي القيان (ج قينة = مغنية) ويعلمّهن ويؤدبهن.

القتال شبه عاريةٍ او عاريةً، وهي تنشد[١٢]:

وغـــــى، وغـــــى، وغـــــى،
حـــــرّ الحـــرارُ والتظـــــى
ومُلئـــــتْ منـــــهُ الرُّبـــــى
يـــاحبَّـــذا المحلّقـــونُ بـــالضحـــى

والحقيقة ان هذا الدور النسوي في القتال يدخل في سياق ما يسمّى، اليوم، التعبئة المعنوية للقوى المقاتلة، لاسيما إلهام الرجال في ساعات الضيق والشدّة، وإثارة الحميّة والحماسة والشجاعة فيهم. وإننا نجد في الواقعة التالية مثالاً ملموساً على تلك المشاركة النسوية في أيام العرب: وهذا ما فعلته بنتا الفند الزماني يوم معركة «تحلاق اللمم» - وهو احد ايام حرب البسوس - فإنهما لما رأتا تردد النصر، برزت إحداهما وخلعت ثيابها ورمتها وسط المعمعة، وتقدّمت بين الصفوفِ عاريةً تنشدُ مقطوعة محمسة. ولم تلبث اختها ان اقتدت بها، فهاج عملها هذا الحماسَ في فرسان قومها بني بكر، فقاتلوا مستميتين، حتى انتصروا على اعدائهم بني تغلب. إلاّ ان هذا الدور كان، كما أشرنا منذ قليل، معرّضاً للانخفاض تارة، وللتبدل تارةً أخرى. فقد تمثلت قضيّة المرأة العربية في الجماعة قبل الاسلام بحريتها - الحرية النسبية في الاجتماع والتربية والثقافة والسياسة. وحين اخذ موقعها الاجتماعي في الجماعة يتبدّل، كانت قضيتها هي الأخرى معرّضة لتحمل نتائج هذا الانقلاب في العلاقات. ومثال ذلك ان تحول المرأة قنيةً يعني حريتها مباشرة، اذ من الملاحظ ان ثمة ترابطاً صريحاً بين القنية والاقتناء (الامتلاك) من جهة، وبين القين والقينة[١٣] العبد والأمة من جهة ثانية. هكذا، برز انقسام اجتماعي نسوي داخل الجماعة العربية:

---

(١٢) كرم البستاني: النساء العربيّات، دار صادر - دار بيروت، ١٩٦٤.

(١٣) انما قيل للمغنية قينة اذا كان الغناء صناعة لها من دون الحرائر. والقينة هي اداة متعة - كما ترشدنا الى ذلك ظاهرة القيان وشيوعها وانتشارها. راجع د. ناصر الدين الأسد: القيان والغناء في العصر الجاهلي، دار صادر، بيروت ١٩٦٠.

النساء الحرائر والنساء القيان / الجواري. اما الحرائر فقد رصدنا بعضاً من ادوارهن ـ دور التعبئة المعنوية للقتال، دور الامومة وانتساب الرجل اجتماعياً الى الأم، كانتساب ملوك المناذرة الى امهم **ماء السماء**، ودور حماية الهارب، ودور الرسول الوسيط بين الاشقاء المتحاربين، دور الكاهنة ـ الطبيبة، الشاعرة الناقدة الخ ـ؛ ومقابل ظاهرة الحرائر او منهن ستخرج ظاهرة **القيان والجواري**. هذه الظاهرة تشكّل اساس القضية النسائية العربية قضية حرية الجماعة العربية، ثم الاسلامية، من داخلها. فالجارية معناها ان المرأة، خادمةً ومربّيةً، هي موضوع للتجارة (سلعة للتبادل)؛ والقينة معناها ان المرأة استحالت أمةً مغنّيةً، تعمل بيديها وتغنّي. ومما يلاحظ ان هذه الظاهرة الاسترقاقية اندرجت في سياق التطور العام لظاهرة الرقيق في المجتمعات الجاهلية، حيث كثر الرقيقُ من العبيد والإماء الذين اخذوا يشكلون فئة اجتماعية كبيرة واساسية في سوق العمل. اما مصدرُ هذه الفئة الجديدة فمتعدّد: رقيقٌ من داخل الجزيرة العربية، ورقيق مجتلبٌ من خارجها. فكانت الاسواق تنتظمُ في بعض قرى بلاد العرب آنذاك لبيع الرقيق، وكانت الحروب والغارات والغزوات بين العرب تؤدي الى سبيٍ (اي خفض للاحرار والحرائر الى شرط الرّق)(١٤)، كما كانت تتم عمليات اجتلاب الرقيق بين الجزيرة العربية والهند وفارس وبلاد الروم ومصر وزنوج افريقية. ويلاحظ ان **سبي النساء** وخفضهن من شرط الحرائر الى شرط العبيد، كان احد الاهداف الرئيسة للرجال المشتركين في الإغارة: فكانت النساء اللواتي لا تفديهن قبائلهن او لا يُطلقهُن الرجل الذي كنَّ من نصيبه، يبقين في حوزته ويصبحن إماءً له او للقبيلة التي أسَرتهنَّ. [ونودّ ختم هذا الفصل بالإشارة الى أهم الأدوار التي كانت تُفرض على الرقيق من خلال

---

(١٤) راجع، **سلامة موسى:** المرأة ليست لعبة الرجل، حيث يُرجع نشأة الرّق الى الغزو حصراً. والغزو عنده متعدد المعاني: سبي النساء، خطفهن وبيعهن؛ واقتناء الرجل المرأة بعد دفع ثمنها يُخوّله ان يفعل بها ما يشاء.

الانقسام الاجتماعي المذكور:

أ ـ دور رعاية الماشية وردّ الجمال؛

ب ـ دور الخدمة المنزلية:

١ ـ طهي الطعام، اعداده وتقديمه

٢ ـ جمع الحطب وإعداده لإيقاد النار

٣ ـ تقديم الخمور (وتلقيب المرأة بالعلج او تشبيهها بالفلاح القن الذي ينقل الخمور بالزقاق).

٤ ـ تمشيط النساء الحرائر وتجهيز العرائس من الأشراف؛

ج ـ دور البغاء، إمتاع الرجل؛

د ـ دور السلعة[١٥] المعروضة في السوق، وتعدُّد أواليات **خفض المرأة** الى سلعة، مثل:

١ ـ إكراه الفتاة على **البغاء**، والبغي غايته الربح.

٢ ـ إكراه الإماء على **الزنا**، والزنا غايته الربح، لان صاحب الإماء كان يأخذ اجورهن، فأسقط معنى البغي والأمة والفاجرة على المرأة عموماً؛ دون وجهِ حق بالطبع.

٣ ـ تحوُّل المدن، امّات القرى ومجامع الاسواق العربية قبل الاسلام، ميداناً لشيوع ظاهرة القيان وانتشارها؛

٤ ـ التفريق بين **القيان الخاصة بمالك واحد**، مثل قيان المناذرة، قيان الغساسنة وأشراف العرب، (عمل منزلي خاص بالسيّد) والقيان العاملات في الخانات والمواخير (عمل عام مشترك).

---

(١٥) نعني **بالسلعة** وضع المرأة العربية المخفوضة الى حالات التبادل الإكراهي في الجماعة الجاهلية، وهي غير حالات التبادل الإكراهي (الزواج)؛ فالمرأة اتخذها بعض الجاهليين **متجراً ومكسباً ومأكلة** تدرُّ عليهم الربح، شأنها في ذلك شأن انواع المعايش الأخرى.

في هذا الوضع الاجتماعي المنقسم تكمن قضية المرأة العربية التاريخية؛ ولقد تكاثرت الادبيات والاشعار والروايات والأساطير المثقلة بالمفاهيم الشائعة (الإبتسارات) التي تشكل اساس «الايديولوجيا العربية المعادية للمرأة»، التي سنحاول إبراز سماتها وملامحها النموذجية على الصعيد الثقافي، بعد الفراغ من البحث في قضية المرأة العربية في ضوء الإسلام، والتساؤل عما جبَّهُ الإسلام وعمَّا أبقاهُ لهذه الشقيقة المقهورة والحرَّة في آن.

ثانيا ـ أوضاعُ المرأةِ في الإسلام

«Et la femme est partout nature...»(*)

« والمرأةُ طبيعةٌ في كل مكان . . . »

□ □

□ ماذا قدّم الإسلامُ للمرأة؟ بين اللاشيء الذي يعلنُه المعادون، والكل شيء الذي يعتزّ به المؤمنون المتطرّفون، سنحاول ان نرى ما إذا كانت قوامةُ الرجل على المرأة، وحصرها في الطبيعة دون الجماعة والثقافة، قد أحسنا اليها ام أساءا، وكيف؟

في الخطاب القرآني الكريم تبرز « النساء » بمواصفات جديدة وقديمة معاً. لكنما المرأة العربية في موقعها الاجتماعي التاريخي هي المخاطبة أولاً. وبقدر ما توسّع الخطاب الإسلامي، كان يزداد إحاطةً بالمرأة من حيث قضيّته. إن قوامة الرجل على المرأة تبدو امتداداً لمعطيات وظروف استبدادية وتسلطيّة معروفة في التاريخ القديم؛ وقد ذهب بعض العلماء الى الزّعم بأن **القوامة هي ترقيق للرّق**. اما الرّق فمنشؤهُ الغزو، وهذا ذو معنيين اولها سبيُ النساء وثانيها خطفهن وبيعهن، فكان على الراغب من الرجال في إقتناء امرأة ان يدفع ثمنها، فتصبح من املاكه ويصبح سيداً

(*) Abdelwahad Bouhdiba: la sexualité en Islam, Paris, 1975.

لها، قيّماً عليها، حرّ التصرُّف «فيما ملكت يمينه». وعليه، فمن الواضح ان **المالك** يكون بعيداً كل البعد عن التسليم بفكرة مساواته بالمرأة التي يملكها - او يملك بضعها - حسب الفقه. لقد عرف العالم القديم اشكالاً مختلفة للرّق، ولا نكاد نجدُ كتاباً دينياً معروفاً يحرِّمُ الرّق بالمعنى الدقيق للكلمة. والواقع أنَّ تفشي ظواهر الإماء والجواري في التجمُّعات العربية قبل الإسلام، ثم في ظلال الإسلام، ادَّى الى انحطاط **شأن المرأة وقيمتها الوجودية**، بحيث صار عامة الناس يحتقرونها ويقهرونها.

جاء الفتحُ العربي إمتداداً جديداً لظاهرة الغزو قبل الإسلام، فرافقته موجاتٌ من سبي النساء والأطفال وأسر الرجال واسترقاقهم، فواجه الإسلامُ هذه الموجات، بغية تلطيفها وكسر حدَّتها حتى الإلغاء شبه التام. فكانت المفاهيم الإسلامية العربية، المعدّلة للأوضاع القائمة، مثل: «لا يَقُلْ احدكم عبدي وامتي، وليقُلْ فتاي وفتاتي». ومثل «لا سبأ في الإسلام، ولا رقَّ على عربيٍ في الإسلام». غير ان ظاهرة الاسترقاق استمرَّت حية في المجتمعات العربية والإسلامية، نظراً لإن اوالية العتق او التحرير كانت محدودة ومقيّدة: كان الاسير المعتق يتحوّلُ الى **مولى**، وهذا الحال كان قائماً في الجاهلية، واستمر في الإسلام الى أن تطور تطوراً واسعاً في العهدين الاموي والعباسي. وكان معظم الموالي من الاعاجم ويلقّبون بلقب «الحمراء».

ومما يلاحظ ايضاً ظهور اتجاه مبدئي في الاسلام يرمي الى تقنين اوضاع المرأة العربية تقنيناً دينياً، ويهدف الى الحد من اتجاهات المغالاة والتطرف (الوأد، السبي الخ) التي تتحداها اجتماعياً وتاريخياً. واذا كنا نصادف بعض الامثلة التي تبدو فيها المرأة العربية متعالية فوق قوامة الرجل (وضع المرأة العربية الثرية الشريفة، وحقها الشخصي في خطب الزوج، كما فعلت السيدة خديجة بنت خويلد مع النبي الكريم، وامرت نساءها بالرقص والغناء فرقصن وغنين)، فإن هذه الامثلة لا تشكل القاعدة الاجتماعية الشاملة لعلاقات الرجل والمرأة. فالواقع يؤكد بقاء

المرأة العربية الإسلامية في وضعٍ عبودي ، نظراً للموقف المسبق المتّخذ تجاهها : فالمرأة موضوع خوف وقلق ، تحتاج الى اكثر من الرعاية والدراية . انها تستلزم المحافظة على وجودها الاجتماعي والإنساني خالصاً من كل عار (عودة الى مفهوم العورة) . فكان لا بد للإسلام من مواجهة المغالاة بالحفاظ على المرأة حتى سجنها ووأدها . وحينما بدأ النبي الكريم دعوته الإسلامية مخاطباً **الجماعة الجاهلية** ، « التف حوله انصارٌ متحمّسون من **اقربائه المقربين** (ومنهم خديجة وعلي بن ابي طالب) ، ومن **الأعراب الذين اعتقوا** ، ومن بعض **الشبّان** ، ومن اناس ينحدرون من **طبقة اجتماعية معسرة** »[١٦] . وثبت من جهة ثانية ان معظم صلات النبي الزواجية ارتدت طابعاً سياسياً ـ دينياً محدّداً ، لانها كانت ترمي ، فيما ترمي ، الى الحصول على ولاء بعض الأشراف او بعض الأفخاذ . وبقدر ما جاء الإسلامُ رابطاً بين الدنيا والدين ، اتخذت دعوته اشكال « **الشريعة الاجتماعية الدينية** » ومضامينها ، وشدَّدت على تأسيس **أخلاقية جديدة** قوامها « **الاحساس بقوة الجماعة** » (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا) .

في ضوء الاخلاقية الجماعية ، لا مناص لنا من الملاحظة ان الإسلام سعى للتخفيف من مساوىء التجمعات العربية القديمة ـ لكن دون الخروج منها وعليها نهائياً وجذرياً ـ ؛ وكانت تلك المساوىء الطاغية تتعلّقُ بالمرأة والأسرة والرّق والحياة الإقتصادية . واذا نظرنا الى الإسلام من حيث هو مشروع إصلاح اجتماعي ايضاً ، فلا بد لنا من التأمل في الإصلاح الاخلاقي والنفساني ـ الاجتماعي (اذا جاز التعبير) الذي كان يطمح المسلمون الاوائل الى تحقيقه ، من خلال إنشائهم مجتمعاً قريباً من فلسفة معتدلة ، كفَّتاها العدلُ والكفاية ـ كما يُقال في عصرنا .

ان الإسلام خاطب الجماعة بلسان امة الدعوة ، وهدفه تحويلها الى امة

---

١٦ ـ راجع سيرة ابن هشام ، ٤ أجزاء ، بيروت .

مستجيبة. وبقدر ما كانت الدعوة متعدّدة المناهج والأساليب كانت الاستجابة مختلفة الأشكال، متناقضة المرامي. ومما يلاحظ على هذا الصعيد إستمرار **النشأة العائلية** للدعوة الإسلامية، فقد استفاد النبي الكريم - كما اشرنا - من المصاهرات السياسية؛ وبرز بعد وفاته اثنان من كبار صحابته على المسرح القيادي هما **ابو بكر الصدّيق وعمر بن الخطاب** اللذان كانا من اقرب المقرّبين الى الرسول، وكان **كلّ منهما والداً لزوجة من ازواجه**. ثم جاء من بعدهما الخليفتان **عثمان بن عفّان** المنتسب الى النبي عن طريق المصاهرة (ذو النورين = زوج اثنتين من بنات الرسول) والمنتمي الى طبقة اشراف قريش ذات القوة الإقتصادية - الاجتماعية المهيمنة على مكة وشبه الجزيرة العربية؛ **وعلي بن ابي طالب**، ابن عم الرسول وصهره، زوج فاطمة الزهراء.

فماذا يشكّل نظامُ الزواج الإسلامي بالنسبة الى قضية وجود المرأة الاجتماعي وتحررها الإنساني؟

يقول كارل بروكلمان: «ومع ان نظام الزواج الإسلامي قد وضع حداً لحرية الإتصال الجنسي بين الرجال والنساء، تلك الحرية التي كانت عامّةً في بلاد العرب الجاهلية، فإنه لم يُلْغِ **تعدُّد الزوجات** (Poly-gamie)، بل حدَّد عدد هؤلاء الزوجات **بأربع**، بالإضافة الى ما تملكه يمينُ الرجل من رقيق. ولم يجز النّبي لأحدٍ غيره ان يتزوّج عدداً غير محدود من النساء. ولكنّ الشّرع ينصُّ على **ضرورة إعالة كل امرأة حسب مركزها الاجتماعي**. من هنا وجَبَ على الكثرة المطلقة من المسلمين ان **يكتفوا بزوجة واحدة لاسباب اقتصادية** على الأقل. **والطلاق** في الإسلام أمر ميسور جداً من غير شك، ولكنه في الواقع لا يعدو ان يكون تعويضاً ضرورياً عما تفرضه العادة من الفصل بين الجنسين فصلاً ينتفي معه إمكان **زواج الحب** او يكاد. ولما كان في إستطاعة كل مسلم ان يجمع الى زوجاته الاربع الشرعيات، العدد الذي يروق له من **السراري**، فقد اشتدت نزعة ابناء الأسر الموسرة الى الاستخفاف بالحياة

العائلية الهادئة، وشرعية الولد لا تعتمد على الوالد الذي تكونُ عليه امه، بل على اعتراف والده، الأمر الذي **يساوي بين حقوق ابناء الجارية وابناء الحرّة في الميراث**. ومهما يكن من شيء فقد كانت نبالةُ النسب خلال القرون الاولى من الإسلام، تتأثر الى حد بعيد بالخؤولة ايضاً، في اوساط الارستقراطية العربية على الأقل»[١٧].

من الناحية الشرعية، اعتبر الرقيق متاعاً؛ الا ان عقوبة الزنى كانت ١٠٠ جلدة بالسوط. فإذا أقدم رجل غير مسلم على إغواء امرأة مسلمة فإنه يتعرَّضُ لعقوبة القتل - والقتل هو آخر وسائل قمع الجنس في مجتمع يقوم على إلحاق الحياة الجنسية بالحياة الدينية. فالتحريم الديني هو الذي يقرّر طبيعة التحريم الجنسي. وبقدر ما يكون الديني حكراً للرجال، تكون قوامة هؤلاء الاجتماعية والجنسية متشدّدة جداً بحق النساء. وربما يعتبر ما قامت به إمرأة تدعى سجاح في شمالي الجزيرة العربية من حركة فاشلة مشابهة لحركة مسيلمة بعد وفاة الرسول، مظهراً من مظاهر السعي الى التوازن بين الجنسي والدين في ميزان التوافق الاجتماعي، إن هذا الميزان الذي من شأنه ان يسمح للمرأة بقدر معيّن من حرية التقرير والسلوك، كان مختلاً تماماً لصالح الرجال.

وإننا لا نزال نجد في عصرنا مفكّرين محافظين، امثال **عباس محمود العقّاد**، ينظّرون **لدونيّة** المرأة، ويبررون **القوامة** عليها استناداً الى القرآن الكريم[١٨]. ويجمل العقاد موقفه من المرأة العربية إنطلاقاً من الأحكام التالية:

١ - **للرجال درجةٌ** على النساء، اي انهم مميّزون عنهن، متعالون.

٢ - الرجال **قوّامون** على النساء بما **فضّل** الله بعضهم على بعض، وبما **انفقوا من اموالهم** - اذن تمييز الرجل عن المرأة هو تمييز مفاضلة

(١٧) كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الاسلامية، دار العلم للملايين بيرو ١٩٦٥.

(١٨) عباس محمود العقاد: المرأة في القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٧.

دينية وتمييز مفاضلة مالية ـ، وهذا يعني ان القوامة ترمي في آن واحد الى سيطرة عائلية ـ دينية ـ إقتصادية على المرأة. وعباس محمود العقاد يبرّر القوامة هذه معتبراً انها **قوامة طبيعية**، مبتكراً فلسفةً رجعيةً تقول او تكرّر ماقيل: «ان هناك **جنساً يريد وجنساً يتقبّل**، ورغبة داعية ورغبة مستجيبة». ولا يفوت الدكتور **صادق جلال العظم** ان ينتقد مثل هذا بقوله: «ان المرأة بحكم طبيعتها الإنسانية قادرة على ان تكون عاشقة ومعشوقة مثلها في ذلك كمثل الرجال... إننا نرفض المنطق التقليدي الذي يحدّ من حرية اختيار المرأة في حياتها العاطفية ضمن حدود من يختارونها أولاً من الرجال، ونقول إنها بطبيعتها الإنسانية ـ والطبيعة الإنسانية سابقة على الانثوية ومفضّلة عليها ـ، قادرةٌ على ان تحبّ وتعشق وتختار في اوسع الدوائر الممكنة أشخاصاً لم يعيروها اي اهتمام سابق على اهتمامها بهم...»[19].

٣ ـ يزعم عباس محمود العقاد ان للمرأة تكويناً عاطفياً خاصاً، فلا تخلو من «**مشابهة للطفل** من الرضى والغضب وفي التدليل والمجافاة» (المرجع السابق، ص ١٩).

٤ ـ حصر الكيد في النساء (٢٠) انطلاقاً من آيات قرآنية مثل «ان ربي بكيدهن عليم»؛ «انه من كيدكن ان كيدكن عظيم» (سورة يوسف). ويرى العقاد في هاتين الآيتين دليلاً على امتياز المرأة واختصاصها بأعمال **الدّس والرياء والخفاء**، وان الرياء من صفات **الضعيف والمقهور والمرأة**. ولا يكلّف العقاد نفسه عناء التساؤل عن الاسباب التي جعلته يصنّف المرأة العربية مع الضعفاء والمقهورين، ولا يسأل بالتالي من استضعفها وقهرها حتى وصلت

---

(١٩) صادق جلال العظم: في الحب والحب العذري، منشورات نزار قباني، بيروت ١٩٦٨.

(٢٠) الف ليلة وليلة ردود كثيرة على هذه المقولة، ومقارنات طويلة معقودة بين كيد الرجال وكيد النساء.

الى هذه المكانة؟ بل يُعلن، باطلاً، ان الكيد هو رياء المرأة خاصة وان سببه **طبيعة في الانوثة** (المرأة تتزيّن لتعزّز إرادة غيرها في طلبها، والرجل يتزيّن ليعزّز ارادته) - فما هي مصداقية كلام كهذا، وما مدى انطباقه على واقع سلوك الجنسين؟

٥ - التقرير بأن **المرأة محكومة**، وانها لا تحكم غيرها الا من طريق اغرائه. وهذا معناه في المصطلح الرجعي والمحافظ ان المرأة مولعة بالممنوعات وانه لا مانع من قمعها ان لم يُقل لا بد من قمعها.

٦ - اعتبار المرأة سكناً للرجل، وحرثاً له.

٧ - اعتبار الرجل هو المرجع الاجتماعي لكل الاعراف المصطلح عليها في الأخلاق. ويبرّر عباس محمود العقاد ذلك بقوله: «**انانية الرجل** خلّةٌ يروضُها وازعُ **الأخلاق**، **وانانية المرأة** خلة تتحكم فيها **الغريزة** ولا يقوى عليها وازع الفكر والضمير» (المرجع السابق، ص ٤٥). ومعنى هذا الحكم او المفهوم الشائع ردّ سلوك الرجل الى **الثقافة**، وسلوك المرأة الى **الطبيعة**، وبالتالي تجريد المرأة من حقها في توجيه وبناء اخلاقيات الجماعة، واخضاعها مقهورةً لاخلاقيات مجتمع الذكور، والحؤول دون تمكينها من الإسهام في تكوين المؤسسات الاجتماعية وتغييرها.

٨ - تبرير مذهب الأقدمين المغالي في حجاب المرأة وامتلاكها وتسريحها نتيجة لعدم الاكتراث بها، فالحجاب الجديد الذي يراهُ العقّادُ إسلامياً لا يعني الحبس والحجر والمهانة، انما يعني منع الغواية والتبرج والفضول، كما يعني حفظ الحرمات والتقيّد بآداب العفة والحياء.

٩ - لا مساواة بين الرجل والمرأة في الميراث والشهادة: «يوصيكم الله في اولادكم **للذكر مثل حظ الانثيين**»؛ «واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين، فرجل وامرأتان ممن ترضون من

الشهداء إن تضل احداهما فتذكرُ احداهما الأخرى . . . » .

١٠ ـ الاسلام وتعدُّد الزوجات: يرى العقاد ان الإسلام لم ينشىء تعدد الزوجات ولم يوجبه ولم يستحسنه، لكنه اباحه في حالات يشترط فيها « العدل والكفاية » . ونلاحظ انه **كان للرجل حق في ان يملك ما يشاء بين أمةٍ وسرية وجارية وعبدة وسبية من النساء .** ويبرّر العقّادُ ذلك معتبراً ان النساء المملوكات اقدم في التاريخ من الرجال المملوكين؛ وان المرأة كانت تُقتنى للمعاشرة او لخدمة البيت او المرعى . وبالتالي تعتبر **قضية الإماء والسراري** جزءاً من قضيـة الرّق بعـامـةٍ، لان سبي النســاء أقـدمُ مـن تسخير الرجـال واستعبادهم، ولان مشكلة الإماء على اتصال وثيق بمشكلة المرأة في بيتها وفي محيطها الإجتماعي . هذا ، ولم تكُن **حقوق الزوجات الحرائر** في القدم تفضلُ كثيراً نصيب الإماء المستعبدات .

١١ ـ تبرير وابتكار موجبات « شرعيَّة » لإباحة **ضرب المرأة**، منها :

أ) عصيان الرجل في الفراش ،
ب) الخروج من المنزل دون عذر ،
ج) تركها الزينة والرجل يطلبها ،
د) تركها الفرائض الدينيّة .

اما مواصفات ضرب المرأة وقمعها فيتلطَّفُ الفقهاءُ بتحديدها كما يلي: الضربُ هو الاّ يجرُّها ولا يكسر لها عظماً ولا يؤثر شيئاً ، ويتجنَّب الوجه لانه مجمع المحاسن ، ويكون مفرّقاً على بدنها ، ولا يوالي به في موضع واحد لئلا يعظم ضرره (العقاد ، المرجع السابق ، ص ٢٠٣) .

هذه هي صورة من الصور غير المشرقة وغير المقبولة التي ما يزال كتّاب وفلاسفة وفقهاء في عصرنا يكرّرونها لتكرار عبودية المرأة العربية وقهرها في تراثها ومجتمعها ومستقبلها . ولنحاول هنا تصحيح شيء من الصورة التاريخية للمرأة العربية من خلال الادوار الاجتماعية والثقافية

والدينية التي اتيح لها حظ ممارستها .

نودّ الإيضاح اولاً ان المرأة العربية ليست قابلاً في التاريخ، وان الرجل العربي ليس هو وحده الفاعل. فبين الفاعل والقابل علاقة جدلية عميقة، والمرأة العربية شيمة الرجل اضطلعت بدور الفاعل / القابل معاً. لهذا من الضروري ومن العدالة ابرازُ السمات المميزة للفاعلية النسائية العربية من خلال قبول المرأة الإسلام وتفاعلها بل وفعلها في الإجتماع العربي الجديد.

اولاً : على صعيد التبشير الديني

☐ سعت المرأة العربية لبث الدعوة الإسلامية ونشر الأفكار الدينية والاخلاقية والسياسية الجديدة. ونذكر على سبيل المثال لا الحصر نساءً بارزات في ممارسة التبشير الديني السياسي، شيمة خديجة بنت خويلد وفاطمة بنت الخطاب، الخ .

ثانيا : على صعيد التحريض والدعوة للجهاد

انحصر الدور التحريضي الذي لعبته المرأة العربية في حضّ العرب على القتال في سبيل الله ونشر الدعوة الجديدة. والامثلة النمودجية على هذا الدور التحريضي اكثر من ان تحصى. نكتفي بتمثيل بعضها هنا

☐ مما قالت الخنساء في تحريض ابنائها على القتال:

.. .فاذا أصبحتم غداً إنشاء الله سالمين، فاغدوا الى قتال عدوكم مستبصرين، وبالله على اعدائه مستنصرين. فاذا رأيتم الحرب قد شمرَّت عن ساقها، واضطرمت لظىً على ساقها، وجللت ناراً على اوراقها، فيمموا وطيسها، وجالدوا رئيسها، تظفروا بالغُنم والكرامة في دار الخلود والمقامة.

☐ وحين بلغ الخنساء استشهاد بنيها، قالت: الحمد لله الذي شرَّفني

بقتلهم، وارجو من الله ان يجمعني بهم في مستقرّ الرحمة .

□ اما الزرقاء بنت عدي بن قيس فقد قالت محرّضة على القتال :

ايها الناس . . لا يقطع الحديد إلا الحديد .
ألا مَنْ استرشدنا ارشدناه، ومن استخبرنا اخبرناه . .
ألا أنَّ خضابَ النساءِ الحنَّاء .
وخضابَ الرجال الدماء . . .
ايها الناس الى الحروب قُدُماً غير ناكصين .
فهذا يومٌ له ما بعده !

□ وقالت ام الخير بنت حريش :

جاهدوا قبل ان تبطل الحقوق وتعطّل الحدود ويظهر الظلم .

□ وخاطبت اسماء بنت ابي بكرٍ ابنها عبد الله بن الزبير :

كم خلودُك في الدنيا ؟
القتل احسنُ ما يقع بك يا ابن الزبير !
واللهِ لضربةٌ بالسيف في عزٍ
أحبُّ إليّ من ضربةِ سوطٍ في ذل .

ثالثاً : على صعيد القتال

شاركت المرأة العربية في اشكال القتال المتنوّعة ، من الغزو الى الفتح والجهاد؛ وتراوحت ادوارها في الحروب بين صنع الطعام ومداواة الجرحى والعناية بالمرضى، والمشاركة المباشرة في عمليات القتال ـ ومن امثلة تلك المشاركة المباشرة[1] :

ـ فقامت صفية [بنت عبد المطلب] فضربت اليهودي [في موقعة الخندق] حتى قطعت رأسه .

---

(١) شواهد مجتلبة من كتاب « محاضرات الادباء ومحاورات البلغاء »، مرجع سابق .

ـ وقالت خولة بنت الأزور مخاطبة النساء: خذنَ أعمدةَ الخيام واوتادَ الأطناب ولنحملْ على هؤلاءِ اللئام... ثم تناولت كلٌّ واحدةٍ عموداً من عمد الخيام، وصحن صيحة واحدة. وهجمت خولة وهجم النساءُ وراءها، وقاتلت بهن قتال المستيئس المستميت حتى استنقذتهن من الأسر [١].

رابعاً: ارتفاع مستوى الوعي الاجتماعي للمرأة العربية

وذلك في سياق الارتفاع العام لمضمون الوعي العربي مع الإسلام، ونذكر فيما يختص بوعي المرأة العربية الواقعة الأنموذجية التالية: قالت الخنساء بنت خدم للنبي: إن ابي زوّجني من ابن اخيه ليرفع بي خسيسةً، ومالي رغبةٌ في ما صنع. فقال الرسول: اذهبي فلا نكاح له. انكحي من شئت. فقالت: اجزت ما صنع ابي، ولكني **اردت ان يعلم الناسُ ان ليس للآباء من امور بناتهم شيء.**

خامساً: اقتران الوعي الاجتماعي بالفاعلية الثقافية

ذلك ان المرأة العربية نشطت ثقافياً في الإسلام: فبرزت عائشة ام المؤمنين في القراءة والكتابة التي تعلمتها عن الشفاء بنت عبد الله بن شمس. واشتهرت بالرواية زينب بنت جحش وهند ام سلمة وفاطمة بنت الرسول؛ فضلاً عن ١٧ راوية أخرى برزن في صدر الإسلام. وممن عرفن في نقد الشعر نذكر الخنساء وليلى عبد الله العامري، وسواهما الكثيرات.

سادساً: على صعيد التحزّب السياسي

نما لدى النساء، شيمة الرجال، اتجاه للتحزب السياسي، المحصور

---

(١) محاضرات الادباء، مرجع سابق. امثلة مستقاة من اماكن متفرقة.

بادىء الأمر في نطاق الفخر والتحريض والمفاضلة؛ وازداد بعد الفتنة الكبرى، عددُ المشتغلات في الشؤون السياسية.

وكان سائدا لدي العرب ترفعهم العام في حالات الغزو والفتح عن المهن، وانصرافهم الى **السياسة**، واهتمامهم بالشعر والتاريخ بوصفهما من مستلزمات السياسة عندهم، وتركهم الكتابة، والحساب للموالي. إلاّ ان رجال السياسة العرب كانوا يريدون إلهاء أهل الحجاز بالفن، فأغدقوا الخيرات عليهم وتركوهم في لهوهم فرحين. فبرزت **رائقة** في الغناء، وكانت **عزة الميلاء** اول من غنى من نساء الحجاز الغناءَ الموقَّع، واول من فتن اهل المدينة بالغناء وحرّض رجالها ونساءها. وبنتيجة الاحتقار العام للعمل واستبداله باللهو، تنامت في الحجاز فئة من الموسيقيات اكثرهن من الجواري.

في المقابل، تأكَّدت سيطرة الرجال وتميّزهم عن المرأة في الأوضاع وفي القيم.

فمن جهة على صعيد الأوضاع الاجتماعية نلاحظ ما يلي:

١) كان تفوق الرجل على المرأة بالدرجة يعني جعل النساء محصورات قاصرات، ملتزمات البيوت والخدمة المنزلية وتربية الأولاد وحملهم.

٢) كان يتوجب على المرأة العربية ان تطلب، في العائلة، **رضى الرجل وموافقته**، وان تخضع لشروط لعبة المتبوع والتابع، فتؤدي دور المسود امام السيّد، ولو كان الرجل غير جدير.

٣) مبالغة في ما عرف بـ «حق تعدُّد الزوجات» Polygamie وفي ممارسة التسري والطلاق وفرض الحجاب على النساء.

٤) على الرغم من الأوضاع المذكورة آنفاً، وعلى الرغم من المعارضة التي كان يمارسها الرجال كان بعض النساء العربيات يناضلن سياسياً ويخضن المعارك ويلقين الخطب وينشدن الأشعار التحريضيّة،

وكان بعضهن الآخر لا يتقيّدن بأهواء الرجال بل اعتمدن على رأيهن وعارضن رجالهن في بعض المواقف.

٥ كانت **العقبات المادية** كثيرة امام تقدُّم المرأة العربية اجتماعياً ونفسانياً وإنسانياً، من تلك العقبات نعيدُ للذاكرة:

- كون المرأة تحصل على نصف حصة الرجل في الميراث؛
- كون الملكية للرجل والنساء شكلاً، وكون معظمها للرجل فعلاً؛
- كون الزواج بارادة الطرفين شكلاً، وكونه عملياً ملكاً للرجل، نظراً لأن هذا الشريك يشكل الطرف الأقوى استناداً الى وضعه الاقتصادي والاجتماعي المميّز؛
- وكان يترتب على العقبات المادية هذه،الكثيرة والمتكاثرة مع الزمن، ان تعاني المرأة العربية **مأساة الاستملاك** او السبي الجديد، فضلاً عن كونها تعاني **مأساة الطلاق** الذي يكون في الغالب من طرف الرجل.

ومن جهة ثانية كانت المرأة العربية تُواجَهُ على صعيد القيم والأفكار بركامٍ كبير من المواقف المعادية لا يزال معظمها حيّاً حتى أيامنا؛ ويكفينا هنا سرد هذه المقتطفات غير المنتخبة، والمجتلبة من التراث والأحاديث والآداب الاسلامية الأولى:

١ ـ شاوروهن وخالفوهن،

٢ ـ حدث حديثين امرأة، فان لم تسمع فأربعْ اي كفى!

٣ ـ جنبّوهن الكتابة،

٤ ـ الجارية الكاتبة مليحةُ الخد والخط،

٥ ـ لم يفلح قومٌ اسندوا أمرهم الى امرأة،

٦ ـ سلطانُ النساءِ ومشاورة الإماءِ وإمارةُ الصبيان،

٧ ـ ما تولّت امرأةٌ أرضاً إلاّ خربت،

٨ ـ اذا اراد الله بقوم سوءاً جعل أمرَهم الى صبيٍ او امرأة،

٩ ـ إنما اموالكم واولادكم فتنة ،

١٠ ـ ان من ازواجكم واولادكم عدواً لكم فاحذروهم ،

١١ ـ ما للنساء وللعمالة والخطابة والكتابة ؟
هذا لنا ، ولهن منّا ان يبتن على جنابه .

١٢ ـ اليتيم من **الناس** مَنْ فقدَ اباهُ ومن **البهائم** من فقد امّه ،

١٣ ـ مَنْ فاته حسبُ بدنه فلا حسب له ،

١٤ ـ لو كنتَ مثل ابيكَ زوّجتُكَ ،

١٥ ـ سئل رجلٌ عن نسبه ، فقال : انا ابن اخت فلان ؛ **فقال اعرابي :**
الناس ينتسبون طولاً وانت تنتسب عرضاً ،

١٦ ـ اطلعتُ في **النّار** فرأيتُ أكثر اهلها من النساء ؛

١٧ ـ السرور امرأة حسناء ؛

١٨ ـ انما النساء لُعَبٌ فمن اتخذ لعبةً فليستحسنها

١٩ ـ **النساء عيٌّ وعورةٌ** ، فداووا العي بالسكوت والعورة بالبيوت .

٢٠ ـ النساءُ شقائق الرجال ،

٢١ ـ النساءُ حبائل الشيطان ،

٢٢ ـ لا تطيعوا النساء على حال ولا تأمنوهن على مال ولا تذروهن
يدّبرن العيال ،

٢٣ ـ لا تدعْ المرأةَ تضربْ صبياً فإنه اعقلُ منها ،

٢٤ ـ خلقت المرأة من ضلع معوج ؛

٢٥ ـ اي السباع شرٌّ ؟ المرأة!

٢٦ ـ **شر اخلاق الرجال** الجبنُ والبخل وهما **خير اخلاق النساء** ،

٢٧ ـ حبُّها اذىً وبغضُها داءٌ ،

٢٨ ـ المرأة لا تحمدُ حتى تموت ،

٢٩ ـ سيئة الخلق : خرقاء لا تعملُ شيئاً ، لا تدفعُ يدَ لامسٍ ؛

٣٠ ـ تعاهدوا نساءكم بالسّب وعادوهن بالضرب ؛
٣١ ـ كان احدهم اذا اراد اذية امرأة طلّقها ، فإذا قاربت انقضاء العدّة راجعها ، ثم طلقها ثم راجعها ، طلباً لأذيّتها .
٣٢ ـ الامهات اوعية ،
٣٣ ـ الأبناء ينسبون الى الآباء

مما لا شك فيه ان المرأة العربية مقهورة على صعيدي الأوضاع والمواقف، والفصل بين الاسلام والجماعة التي تمارسهُ ما هو الا ملهاة أطفال يعتقدون انهم قادرون على تبرير كل شيء حفاظاً على هذا القهر النسائي العربي الكبير. ولقد عرفت المرأة العربية قضايا تطورية مهمة ومفيدة في العصرين الأموي والعباسي، كما انها عانت اشكالاً جديدة من العبودية في العصور المشرقة والمظلمة مما سيعرف بالحضارة العربية تارة والعربية الإسلامية تارة أخرى .

يتميز العهدُ الأموي في مطلعه بكونه يحمل بوادر الأصالة العربية ويقدم مثالاً نادراً عن **دور المرأة العربية في القتال والسياسية،** لا سيما القتال البحري الذي تشارك فيه المرأة العربية لأول مرة في تاريخها النضالي، حيث ان ام الحزم الرميصاء بنت ملحان ركبت البحر... ورافقت زوجها حينما غزا معاوية بن ابي سفيان قبرص ، واستشهدت في هذه الغزوة. ولكن العهد الأموي كان يمهّد لإنقلاب اجتماعي عربي واسع، ستكتمل سماته الكُبرى في العصر العباسي. ولقد بدأ ذلك **الانقلابُ التاريخي باعتناق طبقة واسعةٍ من الموالي الإسلام** في العهد الأموي . ومما يجدر التذكير به مجدداً هو ان اسم الموالي كان يُطلق على اولئك الذين اتصلوا صلةَ الولاء بسيدٍ عربي، وهي صلةٌ مشابهة لما عهدته المجتمعات العربية قبل الإسلام، اذ كانت معروفةً في الجزيرة العربية، لكنها لم تكن لصالح افراد من الأشراف بل لصالح بعض القبائل في مجموعها، التي كان يرتبط بها، على هذا النحو، اناسٌ اضحوا في حالة

إجتماعية صعبة هي **حالة الفرد الذي لا ينتمي الى قبيلة من القبائل**. فجاءت صلة الولاء الاسلامية امتداداً واسعاً ومعدلاً للعادات العربية قبل الإسلامية .ويلاحظ من جهة ثانية انه سرعان ما تكاثر عددُ الموالي الملتفين حول العرب منذ الجيل الأول للمفتوحات؛ وكان الموالي يتحدرون من أصلين :

- فهم إما أسرى قُدامى تحرّروا من الأسرِ، وأعتقوا على اساس قيام صلة ولاء جديدة، واعتناق الإسلام ولو ظاهرياً في بادىء الامر؛
- وإما فئات اجتماعية من سكان البلاد المتنسبين الي سائر طبقات المجتمع. ولقد سعى هؤلاء من تلقاء ذاتهم الى عقد صلة الولاء مع قبيلة من القبائل او شريفٍ من الأشراف العرب، لضمان بقاء مركزهم الاجتماعي التليد حين تتغيّر الأوضاع السياسية. وبالطبع كان اعتناقهم الإسلام من موجبات الولاء

هذا، ولا مناص لنا من التشديد على **تلازم الفتح والولاء**: فقد كان العربُ المعسكرون في ارباض المدن يستقبلون سيلاً متدفقاً من **الموالي** وكان كلِ شريفٍ يحيطُ نفسَهُ بأوفر عددٍ منهم ويسخِّرهم في خدمته، مما كان يرفعُ من شأنه اجتماعياً، ويكفل نفوذه السياسي. وكان الشريفُ يضمنُ لمواليه من الرجال والنساء سبلَ المعاش.

نتج عن ظاهرة الموالي تحوّل اجتماعي خطير. فقد تكونت في الحواضر الكبرى طبقات أخرى من الموالي، لهم ذهنياتهم الخاصة، ونهجهم السياسي المتناقض بل والمتعارض مع نهج العرب الأحرار. ومثال ذلك ان الموالي اخذوا يضطلعون بدور يومي هو **إدارة احوال السكان**، نظراً لأن اغلبهم كانوا **موظفين وعمّالا**. ومن ميدان ادارة الأحوال السكانية انتقل الموالي الى ميادين **التفقّه**في مسائل الاسلام، دينهم الجديد. والجدير بالذكر ان معظم اولئك الموالي كانوا من الفرس الذين اسهموا في تطوير

المجتمع العربي وإنماء ثقافاته؛ لكنهم فشلوا في نهاية المطاف في ان يكونوا وسطاء بين ثقافاتهم المحلية **والثقافة العربية**، لإنهم تداجموا تداجماً عضوياً في مجتمع عربي ناهض ومتجدّد.

اما على الصعيد الاقتصادي فقد تميّز الانقلابُ التاريخي الحاصل في العهد الأموي بظهور **مشكلة نظام الأراضي**:

- فمن جهة احتفظت الدولة العربية بجزء من العقارات لاستغلالها استغلالاً مباشراً،

- ومن جهة ثانية **أقطعتْ معظمها اقطاعاتٍ أجرت إجارة احتكارية هي أشبه بالملكية الفعلية** وذلك لمصلحة بعض الأعيان الذين اوكلَ اليهم أمر استثمارها.

هذا، وقد ميّز العربُ بين **الأرض والإنسان**، معتبرين الأرض غنيمة نهائية للإنسان المسلم، ولا تدخل في الدخل، فكان لا بد من اداء **الخراج** عنها مهما كانت عقيدةُ مالكها؛ واعتبروا ان الانسان لا يمكنه الإفادة من بعض الميّزات المالية الا بعد اعتناقه الإسلام. وهكذا، نشأت ارستقراطية جديدة حلّت بعد الفتوحات محل الارستقراطية البائدة - واما ما قيل عن تحرير الفلاّحين عقب الفتوحات العربية فلا يكاد ينطبق على حادث واقعي يرصدُه المؤرّخون. انما الثابت لدينا ان افراد الأسرة المالكة والمقربين اليهم، هم الذين افادوا من الإقطاعات الواسعة؛ وان سياستهم الإقتصادية القائمة على إصلاح شبكات الاقنية القديمة او إتمامها، لاسيما في عهد هشام ابن عبد الملك (٧٢٤ - ٧٤٣م). كانت تثير التذمر والتمرد بسبب اعمال السخرة التي كانت ترهق كواهل الفلاحين ونسائهم، دون ان ينتفعوا بما كانوا يفعلون.

في ظروف هذا الانقلاب (تكاثر الموالي ونظام امتلاك الأراضي)، سعى الأمويّون للحفاظ المبدئي على الاصالة العربيّة، **فمنعوا زواج الموالي بالعربيات** لكنهم في المقابل لم **يستطيعوا ان يمنعوا زواج**

الرجال العرب من نساء الموالي، اذ ان العرب اتخذوا النساء اظئاراً ودايات ومراضع والجواري للفراش. وبالنتيجة ظهرت **فئة ابناء العرب من النساء الموالي**. ومع تصاعد مسار الولاء الجديد اخذ يتبلور اكثر فأكثر **مسارُ انكماش المرأة العربية وعودتها الى الخدمة المنزلية، وخضوعها لتقاليد اجتماعية قاسية**. لقد اعاد الرجال رفع سيوف وصايتهم فوق رؤوس النساء، معتبرين ان **المرأة قاصرة**، وانها **متعة للرجل السيد، وخادمة له ولأولاده**. كما لعب المفهوم الإسلامي «وانكحوا ما طاب لكم من النساء» دوره الى ابعد حدٍ ممكن، فصار الرجل يتمتع شرعاً بأربع نساء، ويتمتع بعدد لا محدود من السراري. كما استعمل اسلوب الطلاق كوسيلة للاستزادة من النساء. هذا ويضاف الى اوالية الزواج والطلاق التي كانت تشكل وسيلة لقمع المرأة واحباطها جنسياً ونفسياً وإنسانياً، اواليةٌ اخرى هي **فرض الحجاب على نساء العامة** - بينما كان نساء الطبقات العليا يظهرنَ غير متبرقعات. وفي عهد الوليد الثاني بدأت تتكوّنُ **نواةُ نظام الحريم القائم على فصل الرّق النسائي عن الرجال الأشراف**.

ومع تبدل الوضع الاقتصادي بعامة، وتبدل علاقات الأسرة والزواج بخاصة، اخذ نظام القرابة العربية يتفكّك، بعدما كان العرب يقيمون اصالتهم في القرابة على اساس الحسب والنسب (القرابة الرحميّة). وكان نظام **زواج المقايضة** الداخلي له الأفضلية، ويأتي بعده نظام زواج الربح والخسارة (وهو نظام داخلي وخارجي). غير ان اعمال السبي والغزو من جهة، وصلة الولاء القبلي ثم الولاء الديني من جهة ثانية، ضربت جذور نظام القرابة العربية ضرباً عميقاً، ووسّعت الهوّة بين **البنية الاقتصادية** (العمل والوظائف للموالي) **وبنية القرابة** (زواج العرب من نساء الموالي، ثم زواج رجال الموالي من العربيّات). وفي النهاية جاء الانقلاب العباسي مبنياً على نتائج الانقلاب الأموي، مسجلاً للانسان العربي انحطاطاً عسكرياً كبيراً، وللمرأة العربية تحوّلاً خطيراً جداً اذ **اصبحت**

من جلة سلع التجارة ونظام الحريم.

في العصر العباسي استمر موضوع **الوراثة** قائماً على فكرة **الملكية الوراثية** المنتقلة من الأب الى الإبن البكر، والمتضمنة الاعتراف **بحقوق الأسرة الحاكمة** (المالكة). انما بدأت مشكلة الوراثة (وراثة الملك والدولة) تتعقَّدُ من جرّاء **تعدُّد الزوجات**. فعمد العباسيّون الى **إعلان مبدأ تسامي الاسرة المالكة عن سواها من العائلات**، وقصدهم من وراء ذلك تخطي المصاعب التي كانت تواجههم خلال مصاهراتهم افراد الرعية، وإلتماس الإماء والجواري. لقد كان معظم الخلفاء العباسيين ـ بدءاً من ابناء هرون الرشيد ـ من سلالة تلك الاماء، مع كل ما يترتب على ذلك من مؤثّرات على صفاء النسل. ومن طرح لقضايا الوراثة. ومثال ذلك ما فعله هرون الرشيد حين قسم وراثته بين اولادهِ الثلاثة، مقتطعاً لكل منهم جزءاً من الدولة يحكمه حكماً محلياً:

- فكان لولده **الأمين** (**امُّه عربية** حرة وزوجة شرعية) جميع **الاقطار العربية** تقريباً،
- وكان لولده البكر **المأمون** (امه **فارسية**) مقاطعة **فارس**،
- واما ولده الثالث، **المعتصم**، فكانت له **التخوم البيزنطية**.

ونشأت في المجتمع العباسي طبقة اجتماعية مغلقة عرفت باسم **الكتّاب**، وكان المقصود بهؤلاء: الامناء وموظفي شتى الدواوين في الدولة الذين كان معظمهم من الفرس المستعربين. وما لبث هؤلاء الكتاب ان اخذوا يعملون على حصر وظائفهم في سلالتهم او في اقربائهم؛ بينما كان الكتّاب يُختارون في الأصل من بين موالي العائلات الكبرى، وبوجهٍ عامٍ، كانوا على تنافرٍ فكري واجتماعي مع الفقهاء المتخصصين في الأحوال الشخصية، الذين ينتمي معظمهم الى العرب الأحرار (غير الموالي).

وعلى الصعيد الاقتصادي ظلت الأرض المصدر الأساسي لضرائب الدولة، وظلّ التمييز قائماً بين **اراضي الزكاة واراضي الخراج**، وكانت

الضرائب العينية هي المتّبعة مع المزارعين. ولقد ترتب على نمو **نظام «اللجوء»** الى المتنفذّين، وتناقص الملكيات الصغيرة في الأزمنة اللاحقة، وتعاظم نفوذ الجيش الذي كان يؤثر الضريبة العينية، ترتب على ذلك كله **انتشار نظام اللجوء للعسكر.** اما الفلاحون فكانون خاضعين **لنظام المقاسمة**؛ فكانوا يجلبون محاصيلهم الى ساحة القرية ويستوفي الجابي حصته منها ويستعيد الفلاح نصيبه من الباقي. واما **المقاطعة**، التي غالباً ما خُلط بينها وبين **الإقطاع والقطيعة**، فكانت تتلخّص في **منح أحد الاعيان امتيازاً لمدة طويلة من الزمن يؤدي بموجبه للدولة مبلغاً متفقاً عليه ومحدداً تحديداً ثابتاً.** وكذلك فرضت الضرائب على مواشي اهل الحضر. ومعنى ذلك كله ان فرض الضرائب الباهظة والواسعة استدعى تنظيماً متشعباً وقيام هيئة إدارية على جانب من الكفاءة والتعقيد، ذات طابع بيروقراطي شديد.

في سياق هذه الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مكثت الأسرة خاضعةً لسلطة الذكر، على الرغم من استمرار بعض مظاهر نظام الامومة. فقد ظلّت المرأةُ قاصرة من الناحية الحقوقية. ويتجلى قصورُها الحقوقي هذا في استمرار تمتع الرجل بالزواج من اربع نساء حرائر - فضلاً عن الإماء - واستمرار حق الطلاق الذي يقرّره الرجل، وان كان للزوجة الحق في المطالبة به احياناً. اما على الصعيد الواقعي، فلم يكن تعدُّد الزوجات سوى امتياز للطبقة الارستقراطية، نجم عنه **احتجابٌ جزئي للنساء.** وبطبيعة الحال، كان الاحتجابُ هذا اقل انتشاراً لدى سكان الريف وسكان المدن من البسطاء (حيث توجب على المرأة العمل الى جانب الرجل) من انتشاره في اوساط الطبقات الارستقراطية التي ملكت العبيد والخصيان في المدن. كذلك تكرَّس التمييز الاجتماعي الطبقي **للرقيق من الرجال والنساء**، فاعتبر من **المتاع** الذي يمكن امتلاكه والتنازل عنه، والذي يجب عليه الطاعة العمياء لسيّده. وكان للعبد ان يتزوج فيأتي اولاده **عبيداً** مثله، لكنهم لا يباعون قبل بلوغهم السابعة.

ويجب على الجارية المملوكة ان تكون خليلة لمالكها إذا شاء، فيأتي اولادها **احراراً**، اذا لا يمكن التنازل عن **ام الولد** - وهذا لقب شرعي لها -، ونراها تستردّ حريتها عند موت سيّدها الزوج. وخلاصة التحليل تفيدنا **ان الرق في الإسلام وفي ظلال الاسلام اتخذ الطابع المنزلي الأساسي**، وان العبد والعبدة اعتبرا من افراد الاسرة لكنهما عاشا عيشة بائسة ومتأخرة بوجهٍ عام، ولتأكيد الحماية اللازمة للملكيات ارتدى **الوقف** مضموناً اجتماعياً جديداً يرمي الى الحؤول دون تجزئة الملكية بفعل الوراثة، والى **حرمان البنات** من حقوقهن فيها، نظراً لانهن ينقلن حصتهن بعد الزواج الى عائلات الأزواج.

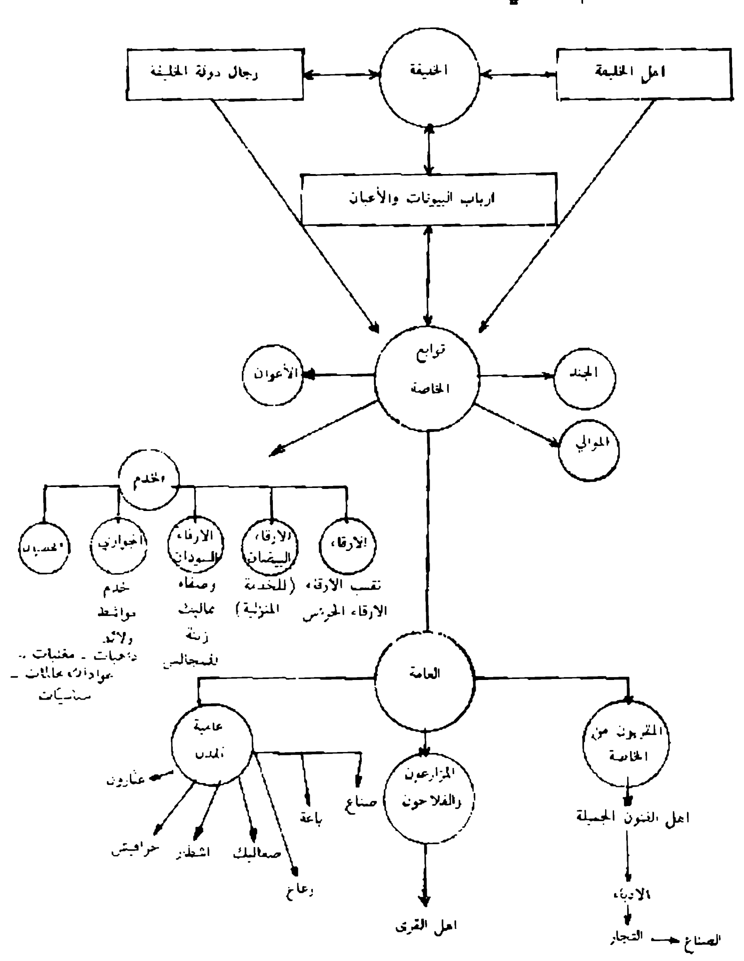
ومن جهة ثانية، نضج في العصر العباسي **نظامُ الحريم** الذي بدأت نواته تنمو في عهد الوليد الثاني كما ذكرنا، وانفتح بابُ **المجانة** على مصراعيه، فشاع **نظامُ التسري**. وتكاثرت الجواري، فازداد انحطاط المرأة العربية، **ومنع ابناؤها من دخول الجيش النظامي**، ودفعت هي نحو **التحجّب**، واصبح الخلفاء من ابناء الاماء (كالمنصور والرشيد والمأمون، الخ)، واخذت امهات الخلفاء من الإماء بممارسة الاستبداد، ومن اشهرهن نذكر: الخيزران، ام المقتدر، ام المستعين بالله (عهد تسلُّط الخدم والحجّاب)، والقهرمانة ام موسى الهاشميّة. واما حال المغنيات فيمكن رصده كما يلي:

ولقد قدّر للمغنيات اللواتي لعبن دوراً عظيم الأهمية في حياة بغداد الاجتماعية ان ينهضن بالنصيب الأوفى من خدمة الغزل الجديد ونشره في الناس، شأنهن من قبلُ على عهد الأمويين في مكة والمدينة. وفي عهد الرشيد تزعّم الحركة الموسيقية في بغداد **ابراهيم الموصلي وابنه اسحق: وكان كل منهما يدرّبُ** الجواري ويخرجهن في الغناء ثم يبيعهن بأثمان عالية.

ويصف بروكلمان الحالة الجنسية كما يلي: فلئن كان **نظام الحريم** قد

حالَ دون الإتصال بالحرائر من النساء، فقد كانت الحياة بما تحفلُ به من الإماء والمغنيّات والجواري تساعدُ كثيراً على إذكاءِ العواطف واستثارتها.

ولكي نتبيّن **موقع المرأة العربية** في التراتب الاجتماعي العباسي ونفسِّر الضواغط الطبقية التي كانت تتحكم بوجودها وسلوكها، لا بد لنا من التوقف عند **الترسيم الهرمي** التالي:



ان الخليفة **المتوكل كان يعاشر ٣٠٠٠ جارية**، وانه **أمرَ بفصل الرجال عن النساء في الولائم والحفلات العامة**. ولطالما دار الجدال حول المسألة التالية: هل الأليقُ بالنساء ان يُظهرن ايديهن واقدامهن؟ فكان **القول القاطع بالنهي عن الخلوة بالنساء والامر بالحجاب**. ولكن بعض النساء اذا كبرن كنّ يخالطن الرجال. ولقد تفاقم **سجنُ المرأة وانحطاطها** في العصر العباسي مع **فرض قانون منع النساء من مخالطة الرجال بتاتاً**، فصار الرجال يسدُّون الكوى وثقوب الجدران كي لا يتطلع الرجال الى النسوان. ويذكرُ الرواةُ ان معاذاً **رأى امرأته تطل من الكوة فضربها**. وكان قمع النساء يتم تحت شعار انحطاطي مجرم: **جنّبوهن الكتابة!** واعتبار المرأة سبيّة، تستحق التضييق والحبس في المنزل، واسكات النساء اذا ارتفع صوتهن مدافعاً عن وجود المرأة العربية وحقها في الحياة، بالقول: «**أسكُتن فإنما أنتّن لُعَبٌ...**». وارتفعت موجات القهر والعداء للمرأة العربية وبدأت تتصاعد حملات ترمي الى تدمير المجتمع العربي من خلال تدمير الأسرة العربية الحرّة وتقويض الجيش النظامي. إن تدهور الأوضاع الأخلاقية لا يمكن ان يُعزى الى المرأة العربية وحدها، فالجميع مسؤولون عن تلك الحالة العبودية التي كان النساء من أولى ضحاياها. وأن وضعاً طبقياً عبودياً كهذا، يُتَاجَرُ فيه بكل شيء، ويُباح فيه كل شيء، لا يمكنه ان يكون صالحاً لحياة المرأة المحاصرة بثقافة رجعية وانحطاطية - سنعود الى درسها المفصل - ونكتفي هنا ببعض مثالاتها:

اياك يابني ومشاورة النساء
فإن رأيهن الى الأفن
وعزمهن الى الوهَن
واكفف عليهن من ابصارهن بحجبك اياهن
وان استطعت الا يعرّفن غيرك فافعل
ولا تطل الجلوسَ معهن فيهلكنك وتملّهن

واستبـــــق مـــــن نفسٍ بقيـــــة .

☐ ما آيس **الشيطانُ** من شيء إلا أتاه من النساء .

ان مجتمعاً كهذا يؤسسه الذكور لقهر النساء، وينتج ثقافةً مؤذية وقاتلة للمرأة، لا يمكنه الا ان ينعم بالانحطاط والركود والانهيار لأجيال كثيرة، وان قضية المرأة العربية الأولى في العصر العباسي هي قضية النظام الاجتماعي بالذات، الذي اخذ يتفكك الى انظمة اقطاع وحريم وموالي، الى انظمة قهر تجرف النساء كما القطيع، لقد صار الرجال الواقفون ضد حقوق المرأة العربية وحريتها هم المستفيدون من وضعها العبودي؛ فالبلادُ امتلأت من سباياهم وجواريهم، والرجال اخذوا يتهافتون على الإكثار من الجواري، وصاروا يمارسون الطلاق بكثرة ويتعاطون التسرّي، ويحتجزون النساء في الخدور (نظام الحريم) ويفرضون عليهم الحجابَ والائتزار .

وكان على رأس هذا المجتمع سلطة استبدادية همُّها الأول بناء **دولة او مملكة الحريم**: فكان الأمراء والاعيان يتهادون الغلمان والجواري، وكان من العادات المألوفة ان تقوم النساء الأشراف باهداء الجواري لأزواجهن. وصارت المتاجرة بالجواري (النساء سابقا) من أهم تجارات العصر العباسي، حتى قيل «لقد ارتفعت شمسُ الجواري واحتجب قمرُ الحرائر» .

وفي هذه **المملكة الحريمية** كانت **السريّة** احط منزلةً من **الزوجة**، ولكنها كانت ذات صلة شرعية بالرجل، **ويمكنُ بيعُها مع اولادها .** وانتصرت تجارةُ الجواري (النخاسة) في مجتمعٍ خفض المرأة الى سلعةٍ او شيء للتبادل، والامثلة على ذلك كثيرة[1] :

ثمن الزلفاء ٧٠٠٠ دينار

ثمن سلامة ٢٠٠٠٠ دينار

ثمن صبابة ٤٠٩٠ ديناراً

---

(١) سميح الزين: ابن رشد آفكار فلاسفة العرب .

وكان المتمولون من العباسيين والسراة يتزاحمون تزاحماً شديداً على **المدرّسات** لتعليم «**البنات**» وتهذيبهن، خاصة **بنات الأشراف والأعيان**. ويعتبر عهد الرشيد **عهد الجواري والقيان**، فقد اتخذ الرشيد ٢٠٠٠ جارية ومعهن ٣٠٠ قينة للغناء والموسيقى، وابتاع جاريةً بمائة الف دينار. وبالغ **أهل الخليفة** في البذل على الملابس واقتناء المجوهرات حتى نظموها في عصائب نسائهم (كما فعلت اخت الرشيد مثلاً) ورصعوا بها خفافهن (كما فعلت زوجته ام جعفر). وكان المهدي قد عتق الخيزران وتزوجها، وخلفَ المعتصمَ الذي اتخذ قراراً بمنع العرب من دخول الجيش، واقتنى ٨٠٠٠ جارية؛ وعلى هذا النحو سار المتوكل (٤٠٠٠ جارية) والبرامكة. وباختصار: **ازدهرت تجارة النساء وازداد تخصّص النخّاسين**. فكانت الجارية تباع على التوالي، ومثال ذلك ان الجارية **عريب** اشتراها الأمين فالمأمون فالمعتصم فالواثق فالمتوكل، وشاعت **الإباحة الجنسية** في اوساط الجواري والقيان؛ ولكن الرجال كانوا لا يغفرون للحرائر بمقدار ما كانوا يتسامحون مع الجواري. وهذا أحد معاني حرص الرجال الشديد على الأعراض.

رافق هذه الأوضاع المتردية حذرٌ عام من المرأة واحتقارٌ لمواهبها ولجنسها في مجتمع قائم على ترويج اللهو والفجور. وكانت تزداد الرغبة في سجن المرأة وقهرها نفسياً ومعرفياً، وفي خفضها الدائم الى مستوى الأشياء والسلع: فلانة تحت فلان؛ المرأة متعة من متاع الدنيا؛ كل مالك يملك الا مالك النساء فإنه مملوك. والمرأة حرمة، ام فلان، عبدة الخ. والزواج هو بكل بساطة «**عقد يملك به الرجل بضع المرأة**». ولم تقلّ نساء الرجال الحاكمين والأثرياء استبداداً عنهم، فقد بلغت غلّة الخيزران السنوية ١٦٠ مليون درهم، وبلغت غلّة أم محمد بن الواثق ١٠ ملايين دينار، وام المستعين بالله ١٠ ملايين دينار سنوياً. وفي القرن الحادي عشر لخص ابو حامد الغزالي النظرة الاستلابية الى المرأة العربية في كتابه «احياء علوم الدين» بقوله: فالقول الجامع في **آداب المرأة** من غير

تطويل :

١ ـ ان تكون قاعده في مقر بيتها ، لازمة لمغزلها .
لا يكثر صعودها واطلاعها .
قليلة الكلام لجيرانها .
لا تدخل عليهم الا في حال توجب الدخول .

٢ ـ تحفظُ بعلها في غيبته وحضرته .
وتطلب مسرَّته في جميع امورها
ولا تخونه في نفسها وماله .
ولا تخرج من بيتها إلاّ بأذنه .

٣ ـ فإن خرجت بإذنه فمختفية في هيئة رثّة .
تطلب المواضع الخالية دونَ الشوارع والأسواق .
حذرة ان يسمع غريب صوتها او يعرفها بشخصها .

٤ ـ لا تتعرف الى صديق بعلها في حاجاتها .
بل تتنكر على من تظنّ انه يعرفها او تعرفه .

٥ ـ همُّها صلاح شأنها وتدبير بيتها ، مقبلة على صلاتها وصيامها .

٦ ـ واذا استأذن صديق بعلها على الباب، وليس البعلُ حاضراً لم تستفهم ولم تعاوده في الكلام غيرةً على نفسها وبعلها .

٧ ـ وتكونُ قانعةً من زواجها بما رزق الله
وتقدّم حقّه على حق نفسها وحق سائر اقاربها
متنظّفةً في نفسها .
مستعدة في الأحوال كلها للإستمتاع بها إن شاء .
مشفقة على اولادها .
حافظة للستر عليهم .
قصيرة اللسان عن سب الاولاد ومراجعة الزوج .

ويختلف رأي القاضي ابي الوليد ابن رشد عن رأي الغزالي في المرأة

العربية المشرقية. فعلى الرغم من كون المرأة العربية مستعبدة ايضاً في المغرب حيث كان هناك نظام حريم وخصيان ومخانيث لحراسة الستات، كان هناك قسم آخر من النساء في الاندلس قد مزّقن الحجاب عن الوجه والنفس وكشفن مواهب المرأة الإنسانية في الادب والفكر والشعر والجرأة والعمل السياسي وتعلّم المهن (كالطب وسواه). وهذا كله **حفّز ابن رشد**[1] ليعلن جديداً في مجال تحرر المرأة العربية وتطور المجتمع:

إن حالتنا الاجتماعية تتطلب ان لا نطيح بكل ما يعود علينا بمنافع المرأة. فهي في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط، وما ذلك إلاّ لأن **حالة العبودية** التي أنشأنا عليها نساءنا أتلفت مواهبها العظيمة، وقضت على مواهبها العقلية. فحياة النساء تنقضي كما تنقضي حياة البنات. فهن عالةٌ على ازواجهن. وقد كان ذلك سبباً في شقاء المدن وهلاكها.

لقد كان صوت ابن رشد آخر صوت يرتفع، داعياً الى قيام النساء بخدمة المجتمع والدولة العربية قيام الرجال. فقد اكتشف ابن رشد (متناقضاً في ذلك تمام التناقض مع الغزالي) ان فقر عصره وشقائه يرجعان الى كون الرجل يمسك المرأة لنفسه كأنها نباتٌ او حيوانٌ أليفٌ لمجرد متاعٍ فانٍ، بدلاً من تمكينها من المشاركة في انتاج الثروة المادية والعقلية وحفظها.

ان العصر العباسي تساقط ذهبُهُ وسلاطينه امام سيطرة الاستبداد العسكري الشرقي وارتفعت موجة **العثمنة**. فماذا كان نصيب المرأة من تلك المرحلة الظلامية التي استمرت حتى مطلع القرن العشرين؟.

يعتبر موقفُ المعتصم القائل بمنع ادخال العرب الجيش النظامي المركزي بمثابة الحد الفاصل بين مرحلتين من **السيادة العربية** المقوّضة، **وسيادة الترك** الصاعدة عسكرياً، فجرى خلال زمن طويل تكوين قوات مسلحة قائمة على **تجنيد تركي متجانس**، وكان معنى ذلك التخلي عن

---

(١) سميح الزين: ابن رشد آفكر فلاسفة العرب.

القتال خارج البلاد. فكان الجنود أغراباً عن الأمة العربية، وكانت خصوماتهم ابعد ما تكون عن اهتمامات العرب واهدافهم، **فظهر الجيش** وكأنه جهاز غريب، كما ظهر النظام الذي تزوّد من الجيش بملاكاته الرئيسة كأنه نظام أجنبي يتحمّله الأهالي مكبوتين، وظهرت طبقة من العسكريين الطغاة استقلّت في الولايات وتصرّفت بأموالها على هواها، فتكوّنت على هذا النحو **ارستقراطية اجنبية** تحوّلت بالتدرج الى **استعمار عسكري** يخدم مصالح فئات اجتماعية غير عربية. وبذلك انحطت الخلافة العربية وانهارت.

ومما يلاحظ انه في ظروف هذا النمط الخاص من الاستعمار تفاقم التخلف والجهلُ وتزايد استعبادُ المرأة في المجالاتِ كافةً. فحرمت البنات من القراءة والكتابة، وباتت المرأة موضوع اقاويل وإشاعات، **حكمُها حكمُ المملوك التابع**: فهي كالمملوكة للزوج، محجورةٌ له، في مرتبة وسطى بين الأحرار والعبيد ومما يؤسف له انه رفع في كتب التدريس العثمانية شعار: «**القبر ولا المدرسة**».

إن **نظام الحريم** انعكس انعكاساً مأساوياً على الخلفاء العثمانيين، وشاع **نظام الإقطاع الشرقي الخاص**، فظهر منه اشكال عدة:

١ - **اقطاع الجند**: الجندي المستحق للمكافأة يمنح إقطاعاً صغيراً؛
٢ - **اقطاع التجّار**؛
٣ - **إقطاع الزعامتات**: الإقطاع الخاص بالزعيم؛
٤ - **إقطاع الخاصات**: اعظم من إقطاع الزعامتات؛
٥ - **إقطاع البكوات**: حكام السناجق؛
٦ - **اقطاع الولاة**: اقطاع الولاية = البشلق = عدة سناجق؛
٧ - **إقطاع البكلربك**: او إقطاع الباشا، بكوات السناجق،
٨ - **إقطاع السلطان** او الخليفة العثماني: وتقع جميع الإقطاعات المذكورة تحت لوائه.

ويشير كارل بروكلمان (تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٤٦٢) الى ان **الخلافة الوراثية** كانت جائزة في مثل هذه الإقطاعات الآسيوية، حتى وإن كان الوارث **امرأة**؛ ومثال ذلك بعد مقتل توران شاه نصّب المماليك **شجرة الدّر** ملكةً على ان يكون عز الدين آيبك اتابك العسكر؛ لكنه ما لبث ان أصبح بعلها، ويذكر بروكلمان مستطرداً انه في العام ١٨٥٧ ظهرت في قبيلة ينّي (الجزائر) بنّيةٌ اسمها **لا لا فاطمة**، فاتبعتها القبائل المجاورة كلها، وقد اضطر الحاكم راندون Randon ان يخرج بنفسه لقتالها على رأس ثلاثين الف رجل. وبعد معارك دامية اسر راندون لا لا فاطمة واخضع القبائل، إخضاعاً تاماً. واما في المشرق فقد اعلنت **الحركة البابية: تحرير النساء من الحجاب** واجازت لهن **الاختلاط بالرجال اجتماعياً**. وانتمت الى هذه الحركة الشاعرة القزوينية الجميلة الشابة **قرّة العين** التي اخذت تحقق تعاليم البابية المتعلّقة بالمرأة، فنزعت الحجاب وراحت تبشّر في المجتمعات السرية. ولكن المستبدّين العثمانيين اعدموا تلك الشاعرة المتحررة مع عددٍ آخر من شهداء التحرر في ١٥ آب (اغسطس) ١٨٥٠.

إن انهيار الأنظمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في العهد العثماني والاستعماري اذّى الى استعباد العرب عموماً، والى إنزال المرأة منزلة **اداة اللهو والترفيه**، ففرض عليها الحجابُ والخدر والعزل عن الرجل، إلاّ ان تطور الاقتصاد ونمو المجتمع العربي دمّرا ابواب الخدور ونظام الحريم تدريجياً، فخرجت المرأة العربية لتعلن حقها في الحياة والعلم والعمل، وتكلل هذا المسار التقدمي **بمساواة** مدنية ـ لاحقة ـ بين الرجل والمرأة في الحقوق وكل الأحكام الأخرى ماعدا **رابطة الزواج**.

ونجد في مقالة لمقبولة الشلق[٢١] وصفاً لحالة المرأة العربية قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها، بالغ الأهمية:

---

(٢١) مجلة الطريق، م ١، ج ٤، سنة ١٩٤٢، ص ١٠ و ١١

« في ذلك العهد التركي، كانت **المرأة العربية الارستقراطية** صديقة نساء الباشاوات وكبار الموظفين الأتراك، تتقن اللغة التركية وتتكلم بها ابداً، بينما تتناسى لغتها الأصلية ولا تذكر شيئاً عن عروبتها؛ فهي مُستتركة لا يهمُّها الا تقليد التركية الغنية في ازيائها وملابسها، ومشاركتها بآرائها وافكارها. كانت تجهل كل الجهل تاريخ بلادها العربية، لكنها تعرف جيداً تاريخ العثمانيين، وتحفظ الكثير من الأدب التركي الذي تعلّمته في المدارس التركية واتقنته. اما من الوجهة السياسية فهي لا تعلم غير الدعاء للسلطان بطول الحياة وللباشا الذي يحكم بلادها بالعز والجاه. وكان يُشار بالبنان، في ذلك العهد، الى من حازت في هذه الطبقة **الشهادة الابتدائية**، اذ كان الرأي السائد يومذاك ان العلم يجدر بالسحرة، وان واجب الفتاة ينحصر في طهي الطعام وخياطة الملابس وكي الثياب.

اما **المرأة الفقيرة** فكانت في ظلام دامس، ترسف في قيود العبودية والفقر، بعيدة عن العلوم والفنون والثقافة التركية والعربية على سواء...

اما عقلية المرأة في ذلك العهد فكانت متأخرة جداً. فهي لا تبحث عن الأسباب الحقيقية للحوادث، بل تُرجع سببها الى الأقدار. وهي تعتقد مثلاً بأن الرجل افضل من المرأة. فلم تكن المرأة تهتم بآراء زوجها وافكاره، ولم تكن تطلع على اعماله خارج المنزل، لان اعمال الرجل كما تعتقد لا تدركها النساء اللواتي وُهبن نصف عقل، وأُريد لهن نصف الدين.

وكان **الرجل** يعتقد انه قد يوفّق بتعدُّد الزوجات الى واحدةٍ يعجبُ بجمالها وطباعها، لكنه يتزوج الواحدة تلو الأخرى فلا يبلغ غايته، ولا يجني من ذلك سوى النزاع المتواصل بين الضرائر، والشكايات اللا متناهية، وجعله حَكَماً في البيت، فضلاً عن بذله النفقات الباهظة وفقدانه السعادة المنشودة.

اما **تربية الأطفال** في ذلك العهد ، فكانت تُعهد عند الطبقات الغنية للمربيات التركيات والجواري الزنجيّات او للخادمات الجاهلات. واما أطفال النساء الفقيرات فكانت حالتهم على ما هي عليه اليوم من التشرّد في الأزقة والطرقات والحرمان من عناية امهاتهم اللواتي يدعنهم يربّي بعضهم بعضاً ، وينصرفن باحثات عن رزق يضمن لهم غذاءهم ولباسهم » .

III المرأة العربية
في مرآة القهر الثقافي السلفي

هل جنسُ المرأةِ مادةٌ لقهرها الوجودي العام، وكيف تحوَّل عبر العلاقات الاجتماعية الى وسيلة لقهرها الثقافي؟ ثم ما هي هذه الظلاميّة الاجتماعية والثقافية التي انتجت عبر الأجيال منذ الجاهلية حتى نهاية القرون الوسطى، وماذا ورثت المرأة العربية من ثقافة العرب وحضارتهم في القرن العشرين؟

يبدو ان تاريخ المرأة العربية يشكل الحد الاعلى لصورة القهر في المجتمعات العربية. وامامنا مجموعة من المراجع الغنيّة بمكوّنات صورة القهر الجماعي النسائي الذي يمارس في الثقافة العربية، ويتخذ من داخلها شكل الثقافة المعادية لتحرّر المرأة العربية وتقدّمها الإنساني والحضاري. لقد اشرنا الى شيء مما تيسّر لنا من الامثال والمواقف الثقافية المعادية للمرأة - وان كان تبريرها يرتدي طابع الادّعاء بأن **الاعتدال والمحافظة** يرميان الى **حماية المرأة** - وحمايتها ممّن؟ امنَ الرجل؟ واذا كان كذلك، فلماذا لا يضبط الرجلُ سلوكه تجاه المرأة فيتساوى بها وتتساوى به؟

اننا من موقع الكفاح في سبيل حرية الإنسان العربي وحقوقه، بغض النظر عن كونه ذكراً ام انثى، سنقوم بهذه المراجعة النقدية لموروثاتنا الثقافية التي تطول قضايا المرأة العربية وقهرها الثقافي. فقد شاع في الموروث ان المرأة بلا عقل او انها في احسن الحالات بنصف عقل، وبالتالي يقتضي الأمرُ هذا اجتناب مشاورتها (رأي المرأة الى أفن)، وتكرار الحديث عليها مرتين الى اربع مرّات (والى جل له امرأة الى اربع نساء)، وفي حال مشاورتها لا بد من مخالفتها. **وهذه المشاورة والمخالفة** تعني في حال ممارستها اننا امام منهج تلفيقي صريح: فاذا كان الرجل غير مقتنع بقدرة المرأة على التعقل وابداء الرأي السديد، فلماذا هذا التلطّفُ والتكلف بمشاورتها ثم بالعداء لها ومخالفة رأيها؟ إن الخطابَ

موجّهٌ للمرأة العربية بعامّة، لكن لا مناص من التفريق بين المرأة الواعية وغير الواعية، كما هو الحال ايضاً بالنسبة الى الرجال. وان حوار الذكر - الأنثى، الأنا والآخر، يقتضي اسلوبيّة معرفية منفتحة ومتنوّرة، لا شك اننا نجد قواعدها المنهجية في القرآن وفي التقاليد الإسلامية. وهذه القواعد ليست مطلقة من شروط الزمان والجماعة الثقافية. ومثال ذلك ان ذم **إمارة النسوان** المسند الى النبي محمد (ص)، انما يقوم على مستند سياسي صراعي كبير: «لما مات كسرى وأخبر النبي (ص) به، **قال: مَنْ** استخلفوا؟ قالوا: بنته بوران. قال: **لن يفلح قوم اسندوا أمرهم إلى امرأة**». اما لماذا توقّع النبي ذلك، والى اي تجربة استند، **فهذان** امران يخرجان عن سياق بحثنا هنا. غير ان الموروث الثقافي الشعبي اخذ كثيراً من الموروث الثقافي السلفي، فترجم ما يدعى عدم صلاحية المرأة للسلطة والقيادة في اعراف وتقاليد وامثال شتى منها:

(البيت اللي بتديرو مرا كل مانو لورا، المرا تنكة ولو صارت ملكة[*] الخ).. واما الإمام علي بن ابي طالب فقد اورث الثقافة العربية رؤية لمستقبل الجماعة والمرأة لا تخلو من الظلامية: قال[1]: «**سيأتي على الناس** زمانٌ لا يقرب فيه إلاّ **الماحل**، ولا يظرفُ فيه إلاّ **الفاجر**، ولا **يضعفُ** فيه إلاّ **المنصف**، يتخذون الفيء مغنماً والصدقة مغرماً، فحينئذٍ يكون **سلطان النساء ومشاورة الإماء وإمارة الصبيان**». وجاء في كتاب محاضرات الأدباء ايضاً: ان البوم اراد التزوج وكان الهدهد دلاّلاً، **فأتاهُ** وقال: **إنهم ضمنوا لك خمس قرى عامرة قرى غامرة. فقال لا حاجة لي في العمران! فقال: خذها فولايتها الى امرأة وما تولّت** امرأةٌ ارضاً الاّ خرِبت(*) فقبلها وقال صدقت. وقيل إذا اراد الله بقومٍ سوءاً جعل امرهم إلى صبي او امرأة.

(*) اي «البيت الذي تديره المرأة بتأخر.» و «المرأة تنكة محتقرة ولو صارت ملكة».

(١) محاضرات الادباء، مرجع سابق، ج ١، ص ١٨٢ و ص ١٨٣.

(*) الحكمة الشعبية العربية في عصرنا تنقض هذا القرار وتعتبر ان «الأب جنّا والأم بنّا».

ويستخرج من خزائن الشعر العربي ما يصبّ في ذم المرأة وادوارها المحتملة في الإمارة او القيادة وحتى في تدبير المنزل:

إن ملكـاً تسـوسـه امُ مـوسى وفـاطمـه
لجديـرٌ بـأن تُـرى ربَّـةُ البيـتِ لاطمـه

ويمضي ابن باذان الى ابعد من ذلك كله، حاصراً دور المرأة في اللعبة الجنسية (النوم على جنابة)، يقول:

مـا للنسـاء وللعمالـة والخطـابـةِ والكتـابـه؟
هـذا لنـا، ولهنَّ منـا ان يبتن على جنـابـه!

ومن نَزْع الصفات القيادية الى رفض المرأة من حيث هي كالرجل (انسانٌ في أحسن تقويم) نجد في الموروث العربي إصراراً على خفض طباعها الى طباع الصبيان الغُرَر، ثم نجد تجريداً لها من الصفات الأخلاقية (الصدق، الوفاء) ومن المسالك الروحية والدينية. ومن مقاييس وفاء المرأة العربية ان لا تتزوج بعد وفاة زوجها. وهذا ما يذهب اليه ابو عبيدة في قوله: لم تفِ امرأةٌ لزوجها إلاّ قضاعيتان:

نائلة بنت الفرافصة امرأة عثمان رضي الله عنه، وذلك انه خطبها معاوية لما قتل عثمان فدعَتْ بفِهْرٍ فقلعت ثنيها وقالت: إني رأيت الحزنَ يبلى، فلم آمن ان يبلى حزني فتدعوني نفسي إلى الزواج!

وامرأة هدبه، فإنها حينَ قتل زوجها قطعت أنفَها، وكانت حسنةَ الأنف، لئلا يُرغب فيها» .[٢]

أما تجريد امرأة معينة من الصفات الروحية والدينية السامية، وخفضها الى اداة متعة (مشتاقة للفحشاء) فنجده في هذا الهجاء المرّ:

تكـرهُ ذكـر الله في بيتهـا وهي إلى الفحشـاء مشتـاقـه
إن ذكــر الخير فما إن لها مـن جَمَـلٍ فيـهِ ولا نـاقـه

(٢) محاضرات الادباء، ج ١، ص ٢٨٧ .

مقـدامـةٌ في الشرِّ سبّاقـــة وفي تقى الله على الساقـه[٣]

هذا ويمتاز العربُ بين الشعوب بكونهم يفضلون الذكر على الانثى، فيحملون اسمه في كنيتهم (ابو فلان) (وام فلان)، ويعتبرونه مقياساً لبقائهم احياء بعد موتهم (**ان كان له ولدٌ فهو حي، وان لم يكن له ولد فهو ميت**). واكثر من ذلك، تعارف العربُ على تسمية من لا ولدَ له **صنوبراً**، فقالوا محمدٌ صنوبرٌ، معتبرين ان خير ما يعطى للرجل بعد الصحة والأمن والعقل.

ولدٌ موافقٌ من زوجة موافقة.

فما هي يا تُرى مواصفات الزوجة الموافقة التي تستمد قيمتها لا من وجودها، بل من وجود الذكر الموافق الذي سيحمل اسم زوجها؟ ان التراث الثقافي العربي يتردّد كثيراً بين قبول المرأة ورفضها، بين الدفاع عنها والانقضاض عليها وجوداً وجنساً. وان هذا الانقسام الداخلي يعكس في الواقع حالة حضارية معينة، وسلوكاً روحياً، نفسياً واجتماعياً يحتاج الى رؤية جديدة في مرآة التحرّر الثقافي الذي بدأت المرأة العربية تخوض غماره في عصرنا. ان الشعراء العرب لم يقصّروا في وصف تعاطفهن مع المرأة (المخفوضة هنا الى مكانة البنت في بنية القرابة)، فابرزوها عضواً ضعيفاً، لا حول له ولا قوة، اذا ابتلاه اليتم ضاعَ في قفار المجتمع الظالم. فان كنا نجد اعتدالا او تعادلاً في بعض المواقف (مثل القول: البناتُ حسناتٌ والبنون نِعم)، فإننا في مواقف أخرى لا نجد سوى النقائض. ولا يغرب عن بالنا ان الدفاع عن المرأة يتخذ احياناً طابع الإهانة او الاستضعاف:

قال الشعراء دفاعاً عن البنات:

---

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٠٨.

١ . لقـــد زاد الحيـــاةَ إليَّ حبـــاً
بناتي إنهّن منَ الضعافِ
مخافـــةَ ان يـــذقـــن اليتم بعـــدي
وان يشربن رَنْقاً بعد صافِ
٢ . لـولا أميمـةُ لم اجـزَعْ مـن العَـدَمِ
ولم أقاس الدُّجى في حَندسِ الظُلَمِ
٣ . لولا بنيات كزغب القطا
رددن من بعضٍ إلى بعضِ
لكـــان لي مضطـــربٌ واســـعٌ
في الأرض ذات الطول والعرضِ

وقالت اعرابية ولدت بنية ، تدافع عنها :

وما عليَّ ان تكـونَ الجاريـة	تكنسُ بيتي وتـردُّ العـاريـه
تمشطُ رأسي وتكون الغـاليـه	وترفـع الساقطَ مـن خماريـه
حتى إذا مـا بلغـت ثمانيـه	رديتهـا ببُرْدةٍ يمانيـه
زوّجتها مـروان او معـاويـه	أصهارَ صدق للمهورِ غاليـه

ولكن حين دخل عمرو بن العاص على معاوية وعنده بنية له بلاعبها ، لم يتمالك نفسه امام ذلك ، واتخذ سبيل الهجوم على النساء ، قائلاً :

انبذها عنك يا امير المؤمنين ، فوالله انهن يلدن الاعداء ويقربن البعداء ويؤدين الضغائن ،

فرد معاوية مدافعاً عنهن بما هو ذم فعلي :

لا تقل ، **فما ندبُ الموتى ولا تفقَّد المرضى ولا أعانَ على الحزن مثلهن** »[٤] . يضاف الى ذلك ان « والد البنات » او « صاحب البنات » يستحق الإعانة الاجتماعية ، فلا يرى العربُ عليه « صدقةً ولا جهاداً » ،

---

(٤) محاضرات الأدباء ، ج ١ ، ص ٣٢٥ .

وبالتالي لا يقبلون ضيافته ولا يأكلون طعامه. وهكذا بين وأد البنات مخافة فقر واملاق، او مخافة مصاهرة رديئة او سبي وخطف، وبين «الابتلاء» بما سمي مَقام «صاحب البنات»، كانت الجماعات العربية تجعل من المرأة قضية خاصة. فهي هنا مشكلة الرجل، وحريتها رهن بسلوكه، بل وجودها ذاته رهْنٌ باعتقاداته وتصرفاته الاجتماعية: فهذا قيس بن عاصم وأدَ اثني عشر بنتاً مخافة نكاحهن غير المتكافيء، وهو من أغنى العرب: وهذا آخر وأدَ جميع بناته ما خلا واحدةً ولدتها امها وهو مسافر، فادّعت انها ولدت ميتة، واودعتها لدى اخوالها حتى كبرت، ولما عرف حقيقتها كبيرة وجميلة، لم يتردّد في دفنها حية ولم يحاسبه المجتمع على سلوكه، وكأن المرأة ملكية من املاك الرجل يتصرف بوجودها كما يشاء. ونكتشف في حوار بين ابن وابيه الذي كان قد عيَّره ـ بأمه العبدة (الأمة)، موقفاً ذكرياً ثورياً قوامه اعتبار الأم هذه خيراً من الأب، لانها احسنت اختيار بعلها فولدت منه ولداً حراً، في حين ان الأب اساء الأختيار لابنه حين تزوّج امةً. ونجد في الموروث الثقافي العربي ما يربط بين عنصر المرأة، عرقها القومي ونجابة اولادها؛ فلنلق نظرة سريعة على اثر جنس المرأة القومي في الأولاد:

«سئل بعضهم عن **ولد الرومية** فقال: صلف، معجب، بخيل

قيل: فولد **الصقلبية**؟ قال: طفس، زنيم

قيل: فولد **السوداء**؟ قال: شجاع، سخي.

قيل: فولد **الصفراء**؟ قال: هم انجبُ اولاداً وألين اجساداً وأطيبُ افواها!

قيل: فولد **النوبية**؟ قال: فاسقٌ، زانٍ.

قيل: فولد **العربية**؟ قال: أنِفٌ، حسود.

---

(٥) محاضرات الأدباء، السابق، ص ٣٢٦

قيل: فولد اليهودية؟ قال: دغلّ، قذر.

قيل: فولد الفارسية؟ قال: مكر وخديعة..»[٦]

إننا بقطع النظر عن واقعية او تاريخية هذه الأحكام المطلقة على اولاد النساء وفقاً لأصنافهن الجنسية والعرقية، نلاحظ ميلاً صريحاً في التراث الثقافي العربي الى مقاربة وضع المرأة ونتاجها، بعيداً عن دور الرجل في هذه العملية، حيث يرَدُّ الابن بصفاته الى امه حصراً، دون ردّه ولو جزئياً الى الأب المشارك في عملية التوريث الجنسي والصفاتي وفي عملية التأديب او الضبط الاجتماعي. والذي يطالع هذه المقاربة الواضحة بين جنس المرأة ونتاجها، يظنُّ ان ثمة مجالاً او توجهاً لفلسفة اجتماعية تقول بولاية المرأة اجتماعياً للأبناء، الأ انه الواقع الاجتماعي التاريخي ينقض ذلك، على الرغم من وجود بعض الروايات والاشارات الأدبية والشعرية التي تمتدح المرأة اماً حملت وأرضعت وربّت. فالولد في نهاية المطاف يُنسب عربياً إلى الطول وليس الى العرض، الى الأب وليس الى الأم. انها ولاية الأب في الجماعة تلقي بظلالها القوية والعميقة الغامضة على ولاية المرأة الصغرى داخل الجماعة المنزلية. فالعربي الأصيل هو **ابنُ قومه**، فيصرخ يا قوماه! اما المولى فيقال له (فاره) ولا يقال له (كريم ولا حسيب) - إنه من **اموال الله**، والله يأخذ ما يشاء ويدع ما يشاء. هنا تبدو الطلاقة التفاوتية واضحة بين المالك والمملوك بصرف النظر عن التبرير الاعتقادي (مال الجماعة مقابل مال الله). إن **النسب الكامل** عند العرب هو للأب وللموالي؛ والذي ينتسب الى غير ابيه يُدعى **زنيماً** وشهادته غير مقبولة - اذن مرفوض اجتماعياً. اما اولاد السراري فقد وصفوا بالكياسة لكونهم جمعوا **«عز العرب» و «دهاء العجم»**: ومثال ذلك زيد بن علي، العربي الأب، العجمي الأم. اذن المرأة في موقعها الاجتماعي - الثقافي خلال القرون الوسطى مقهورة في مقامها وفي دورها: انها تلعب لعبة

(٦) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٢٩.

الانقياد والاستتباع منذ صغرها حتى قبرها. هاكم تقويماً تراثياً، أو حكماً قيمياً لأفضل البنات والأخوات:

افضل البنات

↓

المتعجلة إلى القبر

↓

المفيدة أباها سنا الأجر

افضل الأخوات ← التي لا تفضحُ **اخاها** ولا تكسو عاراً **أباها**

يتبين من هذا الترسيم ان فضل المرأة (البنت، الأخت) يكمن ليس في وجودها وحريتها، بل في استتباعها الوجودي المطلق للأب وللأخ، حيث تتعجل الخطى الى القبر. فلماذا هذه الرؤية العجيبة لمكانة المرأة، وما هي اسباب هذه الرغبة العميقة في قهرها حتى الموت؟ ان المرأة شقيقة الرجل و حبيبته وشريكته، وكيف تكون في الآن ذاته عدوته المطلقة حتى توضع في موضع دوني واحتقاري كهذا؟ اننا نلاحظ من جهة ترجيحاً لكفة تحرير المرأة عندما نقرأ انه «لا يحل شراء المغنّيات ولا بيعهن» ولكن حينها نكمل الجملة «ولا تعليمهن»، نتساءل هل وجود المرأة الحرة ممكناً بدون ثقافة ومعرفة وعلم؟ ان الموروث الثقافي الإسلامي يشطر العالم الأخروي شطرين: الجنة واكثر اهلها من **الفقراء**، والنّار واكثر أهلها من **النساء**. وإذا كانت المرأة في الإسلام والتراث العربي من قبله لم توصف بارتكاب اي خطيئة أصلية، فلماذا يُرى جنسها موضوعاً ميتافيزيقياً بأكثريته الساحقة في النّار؟ ولماذا الجنة اذن بدون النساء؟ إن المرأة العربية تعيش باستمرار تناقضات إشكالها الوجودي الحر، فهي حين تلامسُ عنصراً محرراً لقضية من قضاياها التاريخية الكبرى، تواجه عقباتٍ وحواجز اجتماعية. حتى ان المرأة الناجحة يقوّم نجاحها في المجتمع العربي القديم تقويماً مختلفاً عن الواقع؛ ومثال ذلك هذه الواقعة الاجتماعية التي يمكن وضعها تحت عنوان «شفاعة المرأة»: «كان لعبد الله بن الزبير حاجة إلى معاوية، فلم يجبْهُ، فاستعان ببعض نسائه فقضى حاجته؛ فعُيِّر

بذلك، فقال: إذا تعذَّرت الأمورُ من **اعاليها** ، طلبناها من **أسافلها »** ومن الواضح جداً معنى هذه الواقعة التي يجعلها الرجل مناسبة لمقاربة أعالي الجماعة (الذكور) بأسافلها (النساء). وهذا الانقسام الجنسي الى **اعالي الجماعة واسافل الجماعة** لا نعتقد أنَّه خدم قضية التطور التاريخي للعرب عامة، وللرجال خاصة. واكثر من ذلك جعل النساء العربيَّات قاصراتٍ عن مجابهة التحدّيات التغييرية والاستمرارية على سواء. ولقد فاض التراث العربي بالعبر والنوادر والأمثال والوقائع التي تجعل **المرأة شيئاً** وسط اشياء الجماعة، ونكتفي ببعض الامثلة:

١) قيل لبعضهم: ما السرور؟ فقال: دارٌ قوراء وامرأة حسناء وفرس مربوطة بالفناء (**بيت + امرأة + فرس**)

٢) اللذات اربع: **البناء والنساء** والطلاء والغناء.

٣) الأمهاتُ **اوعية**.

٤) **ضعـــائـــف** يقتلـــن الرجـــال بلا دمٍ
فيــا عجبــاً للقــاتلات الضعــاف

اذن المرأة العربية مسلوبة وسط الجماعة، وحين تُدعى الى سلوك طبيعي كالسلوك الجنسي، تجد نفسها شيئاً مصفوفاً داخل البيت، كوعاءٍ ينتظر الإمتلاء من الرجل، وتوصف بالضعف القاتل. فمن يقتل الآخر في هذه الدراما التاريخية العظيمة؟ يقول الرجل في الثقافة العربية السلفية: **المرأة إذا أحبتك آذتك، واذا ابغضتك خانتك.** اذن ما العمل امام هذا الطريق المسدود؟ وهل أصاب الرجل العربي حين أطلق هذا الحكم القاتل على امرأته، فهي قاتلة في حبها، خائنة في بغضها؟ إننا فعلاً امام ذهنية مطلقية تصورُ المرأة كأنها **شرٌ كامل**، عدو مطلق للرجل. لكن أليس وراء هذه الذهنية نجد رغبة الرجل في الإكثار من النساء وفي الإنفلات الجنسي بحجة ما سبق وصفُ المرأة به؟ الأرجح ذلك، واليكم تصنيفاً لصلة الرجل بعدد زوجاته (من ١ ـ ٤):

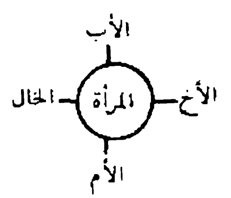
- **صاحب المرأة** الواحدة ان مرض مرضت وان حاضت حاض

- **وصاحب الثنتين** بين جمرتين ايتهما أدركته احرقته .

- **وصاحب الثلاث** في رستاق يبيتُ كل ليلةٍ في قرية .

- **وصاحب الأربع** عروسٌ في كل ليلة[٧] .

والا ، فلماذا تذكر لنا شواهدُ هذا التاريخ القمعي ما يلي: ان الوليد تزوّج في خلافته نيفاً وسبعين امرأة، وان المغيرة بن شعبة أحصن مائة امرأة وان الحسن بن علي تزوج ونكح ثلاثمائة امرأة، والمتوكل وطأ اربعة الآف جارية لا غير؟ ان النساء لُعَبٌ، والدنيا متاع الرجل، ولا يوجد في منظور التراث متاعٌ أفضل من امرأة صالحة. فما هي مواصفاتها؟ المرأة تنكح لدينها ولمالها وحبها وحسنها؛ والمرأة الصالحة هي التي تسرُّ الزوج اذا نظرها، وتطيعه إذا أمرها، وتحفظه اذا غاب عنها. يبقى على الرجل ان يستحسن امرأته - لعبته، حتى لا تؤذيه او تخونه. ويرى الرجال ان اعظم النساء احسنهن **وجوهاً** وارخصهن **مهوراً**. وبقدر ما تكون المرأة متعة الرجل، فإنه يقوّمها بمقدار تمتّعه بها: فأشهى النساء هي التي يخرج الرجل من عندها **كارهاً** ويخرج اليها **والهاً** ولاختيار المرأة يجدر بالرجل النظر في وضع اهلها، لا سيما ابيها واخيها وامها وخالها:



هنا لا تبدو المرأة شراً كاملاً. انها تنخفض الى نصف شر (نصف

(٧) محاضرات الأدباء، ج ١، ص ١٢٧ .

متعة)، فلا بد منها، لانه لا مناص من (لذة النكاح). والنساء اصناف، منهن: **الأبكار** (ومن مواصفاتهن: طيب الفم وفتق الرحم، وتذكر المرأة ابا عذرتها، فالبكر للرجل وليست عليه)، ثم **الثيّبات** (المطلقّات، وهن للرجال لا عليهم) واما **ذوات الولد** فهن قاتلات الرجال (عليهم لا لهم) ومن مواصفاتهن (حنّانات، منّانات، انّانات، حدّاقات، ذوات دايات الخ). ومقياس المرأة الصالحة ان تكون ولوداً (سوداء ولود خير من حسناء عقيم)، وان تكون كفؤاً للرجل - والمقصود بالكفء الحقيقي المساوي في النَسب والمال والدين - فهل المرأة العربية ساوت الرجل في نسبه وماله ودينه؟

ان التراث الثقافي العربي السلفي لا يخلو من إشارات الى دفاع المرأة عن وجودها وحقوقها وحرياتها. لكنه دفاع خجول، يرسله الرجال هنا وهناك نثراً وشعراً. وهو يدخل في ادب الحب وأدب العلاقة مع النساء، اكثر مما يدخل في صميم قضايا المرأة التاريخية. والأمثلة على هذا اللون كثيرة: منها اشتراط المرأة المخطوبة ان لا يكون الخاطب **قليل الصداق وسريع الطلاق**، وان يكون ذا مال وذا شباب، وان يكون كافياً المرأة - عارفاً حقّها: إن عرفت **حق المرأة** زوجناك. وحق المرأة ان تكون لزوجها أمةً فيكون لها عبداً، وان تملك فضلَ النكاح وفضلَ الكلام، وان تمتع الرجل بزواجه نفسها، وتتعلم مهنته، وتتعلم سورة النور (الدين) وتتجنّب سورة يوسف (الجنس والحب). وتوصف النساء بغلبة الرجال، وبنقص العقل والدين معاً (لماذا هذا النقص: يقول التراث السلفي: ناقصات الدين لانهن يقضين نصف شهر بلا صلاة، وناقصات العقل لانهن يؤدين نصف شهادة). فما العمل اذن بهذا النقص الوهمي؟ ومن يجعل المرأة ذات حق في كمال وجودها كالرجل؟ وهل يجرؤ الرجل المعاصر على مواجهة التراث السلفي بكل عقاباته الشديدة ضد المرأة؟

لنقرأ بعض العقوبات المنزلة بالمرأة العربية:

١ ـ شدة النفاس .
٢ ـ الحيض .
٣ ـ نصف ميراث الرجل .
٤ ـ نصف شهادة الرجل .
٥ ـ نقص الدين .
٦ ـ نقص العقل .
٧ ـ ليس عليها جمعة .
٨ ـ ليس لها جماعة
٩ ـ لا يكون من بين النساءِ نبي .
١٠ ـ ولا سفر لها إلا بوليّ .

هكذا توضع المرأة العربية في قفص الإتهام، وتقيّد بقيود غيبية وإعتقادية خطيرة، يختلط فيها الطبيعي بالثقافي؛ ويبدو الرجل متحكّماً بصورة المرأة السلفية التي رسمها وفقاً لأغراضه ومصالحه: «خير النساء الهنية العفيفة المسلمة»، «اشهى النساء: المؤاتية لما تهوى، المجانبة لم لا ترضى». وبين الخير والاشتهاء تتابع الثقافة السلفية الذكريّة رسم الصورة المهنية للمرأة ـ المخلوقة قرآنياً كالرجل في احسن تقويم ـ، ويبرز الرجل عقدته الاستملاكية تجاه المرأة: ولأن يرى امرأتي الفُ رجلٍ أحبُّ إليّ من أن ترى امرأتي رجلاً واحداً». واذا كان محظوراً على المملوكة ان ترى سوى مالكها (الرجل)، فلا بد لهذا من ان يفرض عليها قناع البيت وقناع الحجاب، وقناع الجهالة. ومثال ذلك ان ثمة افتراضاً يقول «إن التقنّع من شيم **الأشراف** يقصدون به مباينة **العامة**. ويقولون عدم القناع يفضي إلى ملال وابتذال، فمن وطئته الأعين وطئته الأرجل»[٨]. فأين هي قضية المرأة: اهي في وجودها الطبيعي والاجتماعي والثقافي الفعلي، المتحقق تاريخياً، ام هي في القناع الذي فرضه الذكور عليها عبر صراعهم لاجل امتلاك كل شيء وترويض الطبيعة بقوة العمل والثقافة والديانة؟

لقد عرفت المرأة العربية ظاهرة الحجاب قبل الإسلام يقول د. محمد حسن عبد الله[٩]: «الحجاب كان موجوداً في العصر الجاهلي (نقاب او خمار) ولم يكن معناه حجب المرأة عن الرجل، فقد عرف العصر ذلك

---

(٨) محاضرات الادباء، ج ٤، ص ٣٧١ .

(٩) الحب في التراث العربي، سلسلة عالم المعرفة، ٣٦، الكويت ١٩٨٠، ص ١٦ .

مظهر **المرأة البرزة** وهي السافرة التي تخالط الرجال، فضلاً عن مظهر اجتماع الفتيان والفتيات في المراعي وفي اثناء السمر. ويلاحظ ابن القيّم ان من عادات العرب قبل الإسلام ان المرأة لا تحتجب لنزاهتهم ونزاهة نسائهم، وان الاسلام قام على ذلك حتى نزلت «**آية الحجاب**». اما الجاحظ فقد اشار في رسائله (كتاب القيان، ص ١٤٨) الى ان الرجال «مع سقوط الحجاب ما كانوا يرضون بنظرة الفلتة ولا لحظة الخلسة، دون ان يجتمعوا على الحديث والمسامرة ويزدوجوا في المناسمة والمثافنة، ويسمى المولع من الرجال **الزير**، المشتق من الزيارة، وكل ذلك بأعين الأولياء وحضور الأزواج لا منكرون ما ليس بمنكرٍ إذا أمنوا المُنْكَر». ولقد عالج د. زهير حطب هذه المسألة من زاوية مهذبة اسماها «**عملية مراقبة المرأة وضبط سلوكها**»[١٠]، مبتعداً ذاتياً عن موضوع القهر النسائي في التراث العربي والإسلامي، غير واقف لاسباب نجهلها عند ظاهرة القمع النفسي والمعرفي والجنسي للمرأة العربية. وهو يكتفي في هذا المجال بتقديم تعريفات اكاديمية غير مضرّة لمعالجة قضايا المرأة. لكن هل نستطيع موافقته على ان **الحجاب** «مهمته الفصل المادي بين المرأة والعالم الخارجي»، بينما **الوصواص** «يترك مجالاً للعيون لتنظر من خلاله الى ما يحيط بها»؛ دون الوقوف على الأسباب الإجتماعية التاريخية التي جعلت الرجال يبتكرون هذه الأدوات الجهنمية لقمع المرأة وخفضها إلى شيء او لعبة في مملكة؟ لقد فرض على المرأة العربية ان تتوارى «خلف الأستار والخباءات» وان تعيش في الخدور وراء **جدران المجتمع**، فتارة كانت تمنع حتى من مجالسة الرجل الآتي لخطوبتها، وتارة كانت تحظى بنظرته، وتمنع من مخالطته؛ وكان الرجال يعزّزون التفريق بين الجنسين بفرض الحجاب على المرأة. لكن من يحجب الرجل عن قمعها وقهرها في سكنها وقبرها الاجتماعي؟ اليس من حقّنا ونحن نناقش قضية خطيرة تعني

(١٠) زهير حطب: تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة، ط ٢، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٠، (ص ٤٥ و ٥٧).

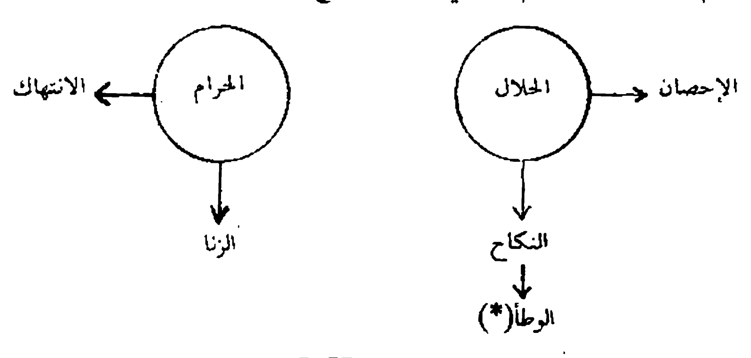
مستقبلنا الإنساني والقومي العربي، ان نتساءل: لماذا أخذت المجتمعات العربية الوسيطة شكل المقابر الجماعية للنساء؟ ثم ان حجب النساء الا يعني تاريخياً تنفيذ المشروع العبودي الرامي الى **الغاء المرأة؟**

حين نتوقّف عند اشكال قمع المرأة بالحجاب نجدنا امام تدرّج في المراحل العبودية: فمن جهة يعني الحجاب «ستر الوجه ووضع النقاب»، ويعني الإتزار «وضع الإزار»، اما منع مخالطة الرجال فمعناه «حجز المرأة في الخدر» اي خفضها الى حرمة ممنوعة، لا حقّ لها في القراءة والكتابة، ترسف في اغلال التجهيل والتضليل الكافية لإلغاء وجودها وتحويلها ميّتة. ان حصر المجال الحياتي للمرأة العربية يعني ايضاً توجيهها شطر المقابر والاموات، وشطر الجماعات النسوية الضيقة (يسمح للمرأة بزيارة المدافن والذهاب الى الحمام وزيارة بعض النساء في المناسبات). وكل هذا الحجز على المرأة العربية يؤدي الى الحفاظ على امتيازات الرجل وتمجيد ذكورته. ومقابل هذا الحجب النفسي والحبس الاجتماعي، نجد حبساً ثقافياً، ماثلاً في رجعية بعض الشعراء والمثقفين العرب السلفيين امثال ابي العلاء المعرّي وابي بكر **الخوارزمي** وابي حامد الغزالي. ومرّة أخرى نجدُنا امام طاحونة الثقافة السلفية التي تصب فوق رأس المرأة العربية كل انواع الإهانات والعيوب والنواقص: المرأة غاوية، عدوة، لا تدافع؛ المرأة للموت؛ المرأة عورة وصهرها القبر. ولا ننسى تفنّن ابي حامد الغزالي في وصف حبس المرأة (راجع احياء علوم الدين)، فهي (١) قاعدة في قعر بيتها (٢) تطلب مسرّة بعلها في جميع امورها (٣) لا تخونه في نفسها ومالها ولا تخرج من بيتها إلا بأذنه، (٤) تخرج **متخفّية** في هيئة رثة؛ (٥) قصيرة اللسان عن سبّ الأولاد ومراجعة الزوج. والأخطر من كل ذلك على الصعيد المعرفي **تحويلُ ثقافة المرأة العربية الى لغة مهزومة** فلا تجد أدواتٍ لصراعها ودفاعها عن وجودها وحقوقها وحرياتها، خارج ادوات التراث (الأدعية، الصلوات، الشتائم واللعنات والملاسنات الخ.). ان الثقافة السلفية **ضبطت** وجود المرأة حتى القمع

والموت. فإلى اين يُراد للمرأة ان تتوجه بعد ذلك؟

يلاحظ عبد الوهاب بو حديبه[11] ان المجتمع المتوازن يوفّر حياة جنسية متوازنة. فهل استطاع العرب في تجربتهم القمعية لنسائهم ان ينتجوا شيئاً آخر سوى هذه الحياة اللامتوازنة؟ ان الاستسلام المعرفي والانقياد وراء الغيبيّات، المتعددة المشارب والأغراض، جعل العرب ضحايا الثقافات التي تفاعلوا بها، وتقيدوا بالحدود الاعتقادية التي ترسّخت في حياتهم على حساب متطلبات النقد العقلي لمعطيات مجتمعاتهم. فيلاحظ بوحديبه «ان المحرمات التي ترافق النكاح تمثّل **عملية سحرية** اكثر مما تمثل عملية جنسية»؟ ويمثل على ذلك بمحاولته توضيح **الصورة الفولكلورية للمرأة المقهورة** ـ حيث ان الرجال الانبياء يسبحون في عالمٍ نسوي مذكور بوفرة في النصوص الدينية.

وبين فعل الجنس (النطفة ـ العلقة ـ المضغة) وفعل الثقافة، يتسلّل الملاكُ الغيبي مشاركاً في صنع صورة المستقبل، نافخاً من روحه اربع كلمات ـ هي حدود **الثروة والأجل ونوع العمل والسعادة او الشقاء** ـ؛ ثم ان صورة الانقسام الجنسي ترتدي الطابع التالي:



(11) Abdelwahab BOUHDIBA: la sexualité en Islam, Paris, éd. P. U. F., 1975.

(*) والنكاح هو الوطأ المتعالي: ظهار، إيلاء، طلاق.

وتبرز هنا مأساة الزنا بوصفها احدى مآسي الانسانية، اذ ان الحبَّ المحرّم يجتلب لصاحبه اخطر العقوبات، فيتحول الحب موتاً. وترتسم صورة المجتمع السلفي بقوة في الانقسام الانثروبولوجي والثقافي: للرجال الألوان الخضراء والحمراء والبيضاء، وللنساء الحرير والخاتم؛ وتتعالى **لحية** الرجل رمزاً للذكورة والرجولة، وينسدل على المرأة **حجاب** من قماش وحجارة معبراً عن احد رموز القهر النسائي. بهذا الصدد يقول عبد الوهاب بوحديبة[١٢]: «ان الحجاب سينقل المسلمة الى التنكّر الاشمل. فالمسلمة تعني العيش **مجهولة**، ولذلك لم يبق أمام المجتمع العربي سوى **مصادرة النوع الانثوي**: فالبيت العربي لن يكون سوى حجاب حجري يشتمل على الحجاب القطن او الصوف».

ومن معاني الحجاب: (١) حجب النظر؛ (٢) حجب الشهوة؛ (٣) حجب **العورة**. ومن معاني العورة:

(١) ما تراه امرأة من رجل.

(٢) ما يراهُ رجلٌ من امرأة.

(٣) ما تراه امرأة من امرأة

(٤) ما يراهُ رجل من رجل

(٥) صوت المرأة عورة[١٣]

(١) امرأة
(٢) امرأة
(٣) امرأة
(٤) رجل
(٥) عورة
عورة
(١) رجل
(٢) رجل
(٤) رجل

اذن المرأة مقهورة بنظرها وصوتها، اي بما يصلها مباشرة بالمعرفة الحسية لإدراك العالم الخارجي؛ فإلى جانب الزنا الجسدي (زنا الرجل

---

(١٢) المرجع السابق ص ٥٠ وما بعدها.

(١٣) راجع محمد حسن عبد الله: الحب في التراث العربي. وكذلك عبد الوهاب بو حديبة «الجنسية في الاسلام» السابق الذكر.

والمرأة من خلال الجري وراء الشهوات) هناك ما يسمى بالزنا العيني (زنا الحواس الاربع)، وفقاً للتراتب التالي:

زنا	العين	النظر
زنا	اللسان	الكلام
زنا	الاذن	الصوت
زنا	اليد	الملامسة

وفي حال فرض هذا التحريم الحسي الشامل على المرأة العربية تحت ستار وقايتها من **الزنا**، لا بد للمجتمع العربي او الاسلامي المقصود بهذه المحنة ان يصاب بشيء من **العاهة الاجتماعية**، المؤسسة على تحطيم وحدة النواة الحياتية، النفس الواحدة، من داخل الجماعة الحيّة، فيعيش عملياً اكثر من نصف المجتمع العربي والإسلامي متخفّياً، متهرّباً من النصف الآخر، ويسعى في الوقت نفسه الى تخيله او مفاجأته. وهنا تستحيل الرؤية ملجأ وتعويضاً (بو حديبة، ص ٥٤). وفي هذه الجماعة المنغلقة والمنشطرة، نجدنا امام **مجتمع الابواب المغلقة** التي يجملها عبد الوهاب بو حديبة في «ثمانية ابواب تؤدي الى ثمانية فراديس (حدّ الفردوس - الجنة - انه فيه لكل إنسان ما يشتهي):

١ - دار الجلال
٢ - دار السلام
٣ - جنة المأوى
٤ - جنة الخلد
٥ - جنة النعيم
٦ - جنة الفردوس
٧ - جنة عدن
٨ - دار القرار

الواقع ان المجتمع العربي الوسيط لا ينكر الجنس ولا يتجاهله، لكنه يعترفُ به اعترافاً التباسياً: فبقدر ما تبدو الحضارة الإسلامية نسائيةً في جوهرها، يمتنع القول بعداء الإسلام قانونياً للمرأة. ولكن ما يلفت عالم الاجتماع العربي المعاصر هو هذا التناقض البارز بين الكلام والممارسة، بين ما يقال للمرأة وعنها وما يُحدَّد لها من مقام اجتماعي اقتصادي ثقافي. فمن جهة ليس بالامكان ان تحرم المرأة العربية من حقوقها الاقتصادية والمدنية وان يستمر المادحون اللفظيون في تمجيدها. ولهذا يتقطَّرُ تاريخ الثقافة العربية والإسلامية الوسيطة تصريحات وبيانات ومثالاتٍ معاديةً للمرأة بكل وضوح، فتبدو هذه كأنها **برنامج شيطاني كامل** (فتنة، حبائل شيطان، شرٌ لا بد منها الخ). وتبدو «مدن الشرق مدن حرم وهندستها معادية للمرأة وسجَّانةً لها» اذ «ليس من صالح الشرق ان يفسح المجال لنسائه لكي يخرجن الى ميادين الكسب.. لان المرأة التي تنصرفُ الى الأعمال الخارجية يخسرُ بيتُها وزوجُها واولادُها من الراحة المنزلية على قدر ما تربح من المال خارج المنزل»[١٤].

هذا وتحاول جولييت مانس[١٥] استطلاع اوضاع المرأة في العالم العربي من خلال منظورات سريعة للحركات النسائية العربية، معتبرة ان المجتمع العربي لا يستطيع التسليم بالمساواة الحقوقية والواقعية بين الرجل والمرأة لاسباب دقيقة جداً، بعضها متعلّق بالتراث الديني وبعضها الآخر متصل بالاوضاع الاقتصادية والسياسية. وتلاحظ ان المرأة العربية وريثة عادات جاهلية وإسلامية (الحجاب، ختان البنات، التعليم، حق الأسرة)، وان اشكال القهر (القتل، الخطف، الضرب، الطلاق، التحجّب) لم تحل

---

(١٤) محمد جميل بيهم: المرأة في الإسلام وفي الحضارة الغربية، قدم له جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٨ و ١٩.

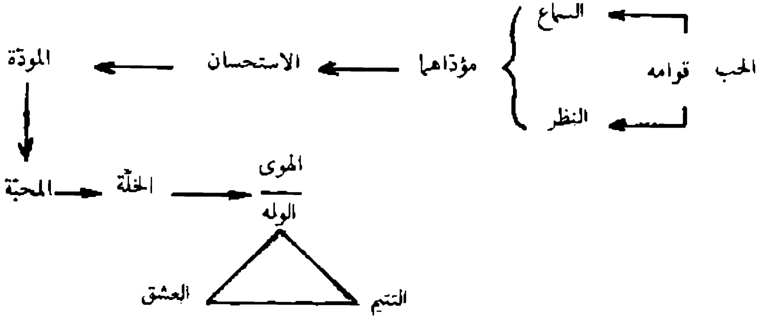
(15) Juliette Minces : la Femme dans le monde Arabe, éd. éssai Mazarine, Paris 1980. P. 13.

مشكلة الرجل العربي ولم تساعد على طرد هاجسه الجنسي الدائم. فالمرأة المقهورة، المطرودة من الشارع او المظلومة في المنزل وفي العمل، تعرف دائماً كيف ترد وتدافع عن وجودها. ان الثقافة السلفية انخفضت الى رمزين لقهر المرأة العربية: ختان النساء وغايته القضاء على الشهوة الجنسية النسائية، **وفرض الحجاب** (القناع العباية) لتحقيق عدة اغراض متنافرة:

- وسيلة الفقراء للدفاع عن القيم السلفية.
- قناع لبؤس المرأة ورمز لمتاعبها.
- اداة لإخفاء المغامرات الجنسية.
- اداة لتصحيح العلاقات الاقتصادية السياسية والاجتماعية.

ان تحرير المرأة العربية يستوجب العودة الى اصل قضاياها، الى هويتها، وإعادة القيمة لشخصيتها الممنوعة او المغتالة: ان تعليم البنات هو من المكرمات، وليس وأدهن او دفنهن احياء في المجتمع! اما الاستمرار في تصوّر المرأة بأنها **قناع الشيطان**، وانفراد الرجال بقيادة المجتمع وتقريرهم الممنوع والمسموح، الحق والباطل، فإنما يعنيان استضعاف المرأة، وخفض وجودها وحقوقها الى وضع دوني. **فالمرأة امام قضية الحب لا توضع في مرآة الحرية، بل توضع في مرآة القهر:** واذا بقضية الحب تُعامل كنزوةٍ وليس كحق اساسي من حقوق الانسان (المرأة والرجل معاً). وتتراكم في الموروث الثقافي التبريرات والانتقادات. فمن جهة تُعتبر **ذنوب العشاق ذنوبَ اضطرار لا ذنوب اختيار؛** ومن جهة ثانية يذمّ ابن الجوزي الهوى، مبرزاً **الصراع المتجدد بين منهج الفقيه ومنهج الفنان** (الأديب المقبل على الحياة). وتتردد أدبيات الجاحظ وابن داود بين وصف الحب في مجتمع الغلمان والقيان ووصفه فلسفة الحب العربية (الحب والجنس//الحب والدين). وتمتليء صفحات التراث العربي الوسيط بقصص **الحب العذري** (حيث ترتسم صورة **الحب المحروم**) وقصص **الحب الشعبي** (صورة **الحب المنهوم**). وفي كل الاحوال تُقدم

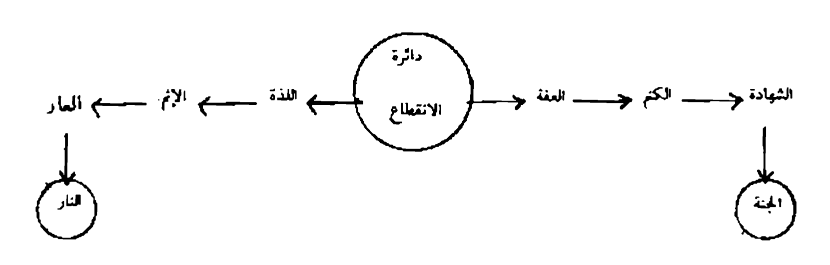
المرأة العربية كأنها «لا تحب ولا تطلب»، فهي **محبوبة، مطلوبة، قابلة لا فاعلة.** وتتلخص فلسفة الحب العربي الوسيط في القول: إن الحب توافق البرج او المزاج، وهو مشاكلة conformation، توافق النفسين او تجاذب النـدَّيـن (تنــادُد)؛ وهــو عنــد ابن داود **استلاب** او ارتهان Aliénation واذا تمّلينا في استطلاع «مـراتـب الحب» نمسك الخيـط المقطوع في لعبة الحب الوحيد الجانب:



ان نظرية الحب من طرف واحد تسود الثقافة العربية الوسيطة، ومعناها الغاء الحب كحركة عاطفية متبادلة قوامُها الإشباع المشترك. وتقوم هذه النظرية على **شهوة إمتلاك الآخر** (نموذج ديك الجن)، وعلى طبقية ثقافية تمتدُ بقوة داخل الحب (الحبّ هنا تحرسُهُ آداب مقرّرة وتقاليد صارمة، الحبُّ مهنةُ الذكر، والعشق جزء من سلوك اجتماعي في طبقة معينة قادرة على نفقاته المادية اولاً، وعلى الارتفاع الى مستوى آدابه وتقاليده ثانياً[١٦]. ويلاحظ الجاحظ ان الفقير مشغول عن الحب بطلب الرزق، وان ذوي السلطان مشغولون عنه بسلطانهم. ويناقضه الوشّاء معتبراً ان الفقر سببٌ للحب (فالفقير لا مال له يعينه على هواه ولا مقدرة له فتبلغه رضاه). ويبلغ إشكال الحب مبلغ **العشق المحروم،** حيث تحمّل المرأة العربية وحدها عبء **الخطيئة** (الحرائر والإماء كلهن في الغدر

(١٦) الحب في التراث العربي، مرجع سابق، ص ١٠٢.

سواء)، (الرجل مسؤول عن ضبط المرأة، ولا يحق للمرأة ان تضبط الرجل - لماذا؟). نعم لماذا؟ لان الرجل هو الذي يقرر مصير المرأة في ضوء مصلحته وسلطته. لذلك نراه يقرر ان الحبَّ مهنته، وان الرفث هو تمازج الفسق والعشق. والمرأة المنقادة جنسياً، المستسلمة، المطيعة تعتبر صالحة؛ لكنها اذا عشقت وشعرت بوجودها الجنسي والجسدي وبحريتها وحقها في الحياة تعتبر غير صالحة، فيعود البحث عن قيود قديمة وحديثة كفيلة بوضع المرأة في **دائرة الانقطاع**. حيث يمارس عليها الانقسام والاستتباع والهيمنة:



وبالطبع على المرأة العربية ان تنطلق من دائرة الانقطاع هذه في اتجاه ميتافيزيقي مبرمج سلفاً لصالح الذكر؛ واذا سارت في اتجاه اللذة، مثلاً، فإنها ستصل النَّار (اكثر النساء في النَّار). لكن هل الرجال متعفّفون، وهم يعتبرون النساء حرثاً لهم ومتاعاً؟ لقد سعى محي الدين بن عربي الى رسم صورة نقيضة من خلال تجربته مع **مريم البجيّة** التي تزوجها، فجعلته يكتشفُ **العشقين البشري والصوفي** معاً، واسهمت كثيراً في جعله يتذوق التأمل والنظر، وعاشت معه تجربة نادرة حيث **اتصل الانتعاظ بالوجد**، الرعشة الجنسية الأخيرة بالغيبوبة؛ ثم دفعته بحماسٍ إلى تعلّم الصوفية لدى امرأة فاضلة، نوناً اخرى، هي فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي، فالتحق بها محي الدين بن عربي كخادم ومريد. وخلال حجّه إلى مكّة تعرّف الى امرأة شابةٍ، **نظام** التي افصح لها عن عشقه في ديوانه

«ترجمان الأشواق» وكتابه «الفتوحات المكّية»[١٧]. لقد اجتلبت هذه الصوفية كل شيء من الحب البدوي. اجتلبت منه ايديولوجيتها وموضوعاتها ودوافعها وقوالبها وصورها. وهي في الواقع بديلُه، لإن هناك نوعاً من التعادل في الأساس بين **رفض الجسد وروحنة الجنس**. اما الحب العذري فهو لا يصبُّ تاريخياً على اي شيء، لانه عبادة مجانية وفروسية للمرأة. ومع الصوفية ارتدى غائيته، وتم الانتقال من حب المرأة Eros الى حب المطلق Agapé[١٨] اي عاد الرجل من حبها الى حبه ـ حب الرجل عبر هذا المطلق ـ ربما ليعاود محبّتها بروحية جديدة. وعليه فاذا تردّد دورُ المرأة بين العاشقة والأم، فإن مستقبلها يكمن في ان تكون **منتجة حرّة**، بالمعنى الشامل للكلمة، وشريكة حرة وكاملة للرجل فالنساء شقائق الرجال، وهن شريكاتهم المظلومات. فهل يمكن المضي في إحلال الشقاء والشقاق مكان هذه الأخوة او المؤاخاة المفقودة؟ يلاحظ عبد الوهاب بوحديبة «ان الانتقال من القرآن والسنة إلى الفقه هو إنتقال من الوحدة المؤتلفة بين الجنسين الى الثنائية. فالفقه ينظّم المجتمع الإسلامي وفقاً لتقسيم ثنائي للجنسين»[١٩]. وتبرز المفارقة بين البنى الفطرية للمجتمع العربي والبنى المنظّمة فقهياً. وحين ننظر الى **اجتماعية الحب او اجتماعية الجنس** بعين التدقيق والنقد، نكتشف الثمن الباهظ الذي يدفعه مجتمعنا العربي بأسره، ونكتشف ان الثمن الذي تدفعه المرأة عنها وعن الرجل هو الثمن الأبهظ الآخذ في التصاعد، لان ما حدث طيلة الف سنة واكثر هو **تقديس الذكر وتسفيه الانثى**. والتسفيهُ هنا ليس صفة مبتذلة، ولا عبارة إشفاق: فمن الخطورة الكبيرة على واقعنا ومستقبلنا ان تنخفض المرأة في الوطن العربي الى شيء، موضوع، غرض. فتشيؤ المرأة

---

(١٧) الحب في التراث العربي (ص ١٤٩)

(١٨) المرجع السابق، ص ١٥٠.

(19) la Sexualité en Islam, op. cit., P. 260.

يفضي بها وبالرجل الى علاقات غير متكافئة، ويخفضها هي (الكائن البيتي، الليلي) الى نوعين من **العلاقات الظلامية**:

I. علاقات ظلّية: المرأة ظلّ الرجل بالمعنيين المجازي والحقيقي.

II. علاقات أداتية: المرأة اداة الرجل، لعبته، دميته، شيؤه، بضعه (بالمعنى الفقهي ايضاً).

اما علاقات التقديس المعاكس، تقديس الرجل لام اولاده، فتبدأ من رفع المرأة الى ام؛ فتتوارى قليلاً صورة الرجل المعبود، لتظهر بخجل وشحوب صورة المرأة المعبودة (عبادة الأم). وتقديس الأم الذي تناهى الينا من اخلاقية القرون الوسطى وثقافتها السلفية، يتناقض مع المستلزمات الجماعية للتطور والتقدّم والنهوض. أليس من المؤسف ان تحبس المرأة العربية في **دور الأم**؟ ان هذا الدور لا مناصّ منه، لكن حين يصبح هو الدور الوحيد المسموح به، ويصبح تأهيل المرأة او عدم تأهيلها يصبّان في هذا المنحى، فإن المسألة تبدو بالغة الخطورة، لان المرادّ تاريخياً هو ترك المرأة العربية تحيا وجودها، تنتجه بحرية فعلية؛ ليس إرضاء للذكر المقدّس، بل تحقيقاً لوجود الجماعة والأمة. لقد لعبت المرأة العربية دورين متساندين في الردّ على الغرب الاستعماري: الرّد الجنسي والرّد الديني. وانكفأ الاستعمار عند عتبة الأسرة العربية التي سيحترمها مُرغماً ومقهوراً. إلاّ ان هذا الوضع (الرّد على الغزو الاستعماري) رقّى المرأة العربية الى **دور تاريخي** فجعلها حارسةً غير منتظرة للتراث، وحافظةً للهُوية الجماعية. اما خارج الأسرة فيستطيع الرجل العربي **التورّط** كيفما شاء مع نسق الحياة الجديدة، لكنه حين يعودُ الى اسرته إنما يعودُ الى مناخ من التواصل والماضوية حيث يعتبر الأمس تجدداً خالداً (بو حديبه، الجنسية في الإسلام، ص ٢٨٢). ولقد أشار جاك بيرك Jacques Berque في كتابه (العرب امس وغدا، ص ١٥٥) الى إسهام الزوجة العربية في الحرية القومية، لانها اصبحت كأم **ملجأ وملاذا لهويّة الجماعة**. كل

هذا جعل المرأة العربية تنتقل بقضاياها من السلفية الى الحداثة ـ وهذه معناها هنا الانتقال من **سلوك الحمّام** الى **سلوك غرفة الحمّام** (التحرر داخل المنزل). فالوظيفة الجديدة للمرأة العربية ان تنتقل فعلاً من **طقس الطهارة** الى رؤية تقنية لصحتها البدنية وحياتها. ومن جهة ثانية تعني الحداثة، بنظر المرأة العربية، سلوك الرفض، مجابهة القهر السلفي. ان الحداثة هذه لا تعني تبنياً لطريقة حياتية جديدة، بقدر ما تعني رفض طرق وسبل سلوكية قديمة، اسقطها التاريخ، وتسعى الثقافة السلفية لإحيائها من خلال الدفاع عن التخلّف. واخيراً تتضمن الحداثة تحرر المرأة العربية، وضمنها حقها في التحرر الجنسي (المرأة سيدة جسدها). ويلاحظ بو حديبه ان «الأزمة الجنسية ليست سوى الوجه الآخر للأزمة الدينية». ولقد تبدّلت إشكالات القضايا النسائية العربية: فقد كان الإشكال بين الحربين هو التالي (١) كيف يمكن إرسال المرأة العربية الى المدرسة؟ و (٢) كيف يمكن والى اي حد يمكن الحفاظ على ظاهرة التحجب؟ اما الآن فقد صارت قضايا المرأة العربية تمسُ جوهراً مختلفاً فهي (٣) تطالب بحريتها الجنسية اي انها ترفض السلبية الجنسية وتسعى للمساهمة الفعّالة في حياة جنسية متوازنة، صحيحة ومتكافئة (الحب لا القهر)، وهي (٤) تطمح للتخلي عن دور الأمومة المَرَضي، وتنشُدُ إحياء الامومة كبعد من ابعاد حياتها الاجتماعية والإنسانية؛ وفي المحصلة (٥) تبين ان التحرر الانثوي الحقيقي يمّر من خلال التحرر الذكري. **لذلك فإن** تحويل **مبدأ اللذة** الذي ساد خلال القرون الوسطى، الى **مبدأ الواقع** الآخذ في التحقيق حالياً، يُخشى منه ان يؤدي فيما يؤدي على الصعيد العربي. الى جعل **التحرّر الجنسي الحصْري** يتم على حساب التحرر الاقتصادي والاجتماعي. وعندئذٍ لا يكون التحرر الجنسي سوى زوغان وتهرب من المسؤوليات التي تقع على عاتق الوجدان العربي في مواجهة مسائل البؤس والجهل والمرض والتخلف الخطيرة، اي قضايا البقاء والاستقلال. صحيح «ان الاستغلال الجنسي للمرأة جزء من نظام

استغلالي أعمّ وأوسع. والحال، كيف يمكن للثورة ان تكون جنسية حصْراً، وان تتجنّب قضايا الثورة المشتملة بدورها على الجنس والاقتصاد والثقافة والسياسة؟»[٢٠].

(20) la Sexualité en Islam, op. cit, PP. 292 - 293.

IV المرأة العربية
وقضايا التغيير العصري

باتت قضايا المرأة في عصرنا تنطرح من خلال مشكلة المجتمع الانساني برمّته؛ ومع ذلك فلا نزال نصادف في المجتمعات العربية الحديثة والمعاصرة اتجاها صارماً لجعل «**مشكلة المرأة هي مشكلة الرجل في كل لحظة**»[1] يقابل ذلك اتجاه تقليدي، حازم في عدائه لاي طرح نقدي او تحليل لقضايا المرأة، معتبراً ان الاسلام والسلف الصالح اعطياها اكثر مما اعطيت في الأديان والحضارات الأخرى قديماً وحديثاً. واسام هذين الاتجاهين وضمنهما دار وسيدور الصراع حول حرية الانسان العربي، ومدى قبول الرجال باسقاط هذه الحرية على نسائهم، ومدى استعداد النساء العربيات لمواصلة الكفاح المنظّم في سبيل إكمال عمليات التحرر الإجتماعي العربي. فمن الواضح ان حل المشكلات الأجتماعية العربية بات مستحيلاً دون مشاركة المرأة في عمليات قلب الأوضاع الاجتماعية والسياسية وتغيير العلاقات الاقتصادية والثقافية بين القوى والأفراد. ولا تزال القوى السياسية التابعة للاستعمار والوارثة للسلطة من خلال التقليد والسلفية، تعمل على كبح عجلة التطور العربي، بدءاً من قمع المرأة

---

(١) د. سلوى الخماش: المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨١ ط ٣. راجع مقدمة الكتاب للدكتور ابراهيم بدران، ص هـ وما بعدها.

كامرأة وكمواطنة، وصولاً الى قمع اوسع الجماهير العربية. والرجال ينشدّون، من خلال الكبت والقمع، الى هذه اللعبة القذرة التي تغري الذكر بتحطيم انثاه لمصلحة السلطات والطبقة المسيطرة في الداخل، التابعة للقوى الرجعية والاستعمارية في الخارج. ان مشكلة المرأة هي من هذا المنظار **مشكلة سياسية**، ولا سبيل لتناولها دون موقف تقدمي صريح. ان تكون مع المرأة أو ان تكون سلفياً، قمعياً: هذان امران لا يتكاملان. فالرجل السلفي الذي يطمح الى «سلامة عرضه اولاً» دون الوقوف عند «سلامة ارضه وجماعته» هو نفسه الذي سيعاود الهرب الى الوراء، موغلاً في اعماق التاريخ، باحثاً عن فتاوى وامثال وذرائع يتسلح بها لإبقاء المرأة شيئاً وسط انقاض المجتمع المتخلف الذي يفككه الاستعمار والقوى المتعاونة معه، ويمنعه من التقدم باتجاه التحول الثوري، والمرأة العربية تربّى على مشاركة الرجل السلفي نظرته القمعية، فتنقادُ اليه، كظلّه، مستسلمةً لتحدياته، ويعجزان - الرجل والانثى - عن مقاومة التحدّيات، فيخسران الأرض والعرضَ معاً. ان الحرية العربية وحدة لا تتجزأ، وتحرر المرأة لا ينفصل كحركة ثورية عن حركة تحرير المجتمعات العربية بأسرها. يضافُ الى ذلك ان المرأة العربية تجد نفسها مناضلةً الرجل ومعَهُ على جبهتين: جبهة صراعها الذاتي مع الرجل كقوة مسيطرة، وجبهة نضالها معه كشريك كفؤ لبناء مجتمعٍ جديدٍ في نظام سياسي تقدمي.

لقد تميّز مطلعُ القرن العشرين بطرح قضايا المرأة العربية على الجدول التاريخي لتحرر الأمة العربية. ولهذا كان رفاعة رافع الطهطاوي قد سارع الى استنكار الحالة المتردية للمرأة العربية المصرية، مطالباً باصلاحها، منادياً بعدم التفريق على صعيد التعليم بين معاملة الصبيان والبنات، ولقد شارك علي مبارك الطهطاوي دعوته لضرورة تعليم المرأة العربية. ويبقى الحدث الاول في إطلاق الدعوة الحديثة لتحرير المرأة العربية، ما اعلنه قاسم امين عام ١٨٩٨ في كتابه «تحرير المرأة»، ثم عام ١٩٠٠ في كتابه الآخر «المرأة الجديدة». هذا وقد قامت صفية زغلول بتنظيم النساء،

وشدد مصطفى كامل على خطورة فساد المرأة واعلن في جريدة « اللواء » ١٩٠١/١/٣١ : « ان الحرية التي تقتل العصمة أشر عندي من الحجاب القاتل للرذائل » ، واضعاً الحرية في موضع التعارض مع الحجاب ، معتبراً ان هذا الأخير سبيل المرأة الى العصمة لانه يقتل الرذائل . لكن ما هي الرذائل التي يخافها الرجل العربي ويسعى لمنعها عن امرأته؟ ان مسألة حجب المرأة العربية وسجنها ستكون احد المحاور الكبرى لعملية الصراع .

فاذا كان موقف قاسم امين هو الأميز في مسائل الحجاب والزواج والطلاق فإن بعض رائدات حركة النساء العربية الحديثة ، مثل ملك حفني ناصف كنَّ اقل تحرّراً من الدعاة الذكور . ومع ذلك فإن حركات تنظم الاتحادات النسائية العربية سترتدي طابعاً اجتماعياً ، وبالتالي تقدمياً او اقل سلفية ، وهذا كسبٌ كبيرٌ على صعيد التوجه النسوي نحو المجتمع الجديد . ففي عام ١٩٢٣ انشأت هدى شعراوي الاتحاد النسائي في مصر ؛ وفي عام ٩٣٣ قامت نازك العابد بحركة في الأوساط النسائية البيروتية ، وبادرت لتكريم جرجي نقولا باز باعتباره « نصيراً للمرأة » وصاحب كتاب « النسائيات » ، واسهمت في تأسيس « نقابة المرأة العاملة » عام ١٩٣٣ ، وترأستها ؛ وشاركت عام ١٩٣٨ في « المؤتمر النسائي الشرقي للدفاع عن فلسطين » ، وفي تأسيس لجنة تأمين العمل للاجيء الفلسطيني ، وفي مصر قامت درية شفيق عام ١٩٤٩ بانشاء « اتحاد بنت النيل » وهي « المنظمة النسائية الوحيدة التي كانت تطالب بالحقوق السياسية الكاملة للمرأة في مصر »[٢] .

وبدأ الاختبار الحاسم لقضية تعليم المرأة من خلال المطالبة بدخول الفتيات الجامعة . تقول د . سلوى الخماش بهذا الصدد : « فاضطر احمد لطفي السيّد ، اول مدير لجامعة القاهرة (فؤاد سابقاً) ان يلجأ الى الحيلة

---

(٢) سلوى الخماش ، مرجع سابق ، ص ٦ .

ليمكن الفتيات من دخول الجامعة، وفي نفس الوقت يتجنَّب الصدام مع القوى المعارضة، وذلك بعدم ذكر الجنس حين تقديم الطلب، فيتم الإنتخاب حسب المجموع فقط. ودخلت بالفعل لأول مرة الجامعة المصرية، وكان ذلك عام ١٩٢٨ في كلية الطب»[٣] ومعنى هذه المعركة الأولى هو ان المرأة بدأت تكسب قضية وجودها العقلي، وحقها في إعمال العقل في كل شيء. فلم تعد قضية التحرر النسائي تقف عند عتبة الامتياز الارستقراطي الذي كانت تناله طبقة نسائية تحلية، من خلال ثقافة متماهية مع مقام الزوجة وقدسية الأم. لقد انتقل عقل المرأة من تدبير المنزل الى وعي الوجود ومعرفة الحياة، ولذلك ارتدى توجهها الى كليات الطب والزراعة والعلوم والصيدلة مغزى خاصاً. فلم تعد المرأة موضوعة خارج الكتابة - حفاظاً على السلطة الجنسية للذكر - بل اصبحت داخل الكتابة، داخل التاريخ والثقافة.

وكان هذا الانتقال النسائي العربي من حالة الطبيعة الى حالة الثقافة، موضع اعتراض الكتاب الرجعيين، امثال البهي الخولي[٤] الذي اتهم المرأة المتعلمة بأنها «خرجت من نطاق الانوثة التي خصتها بها الطبيعة الى استرجال هي اول من ينكره». ان عقدة الرجل من تحرر المرأة لا تخفى هنا، ولا تحتاج الى تعقيب. فقمع المرأة يحتاج الى شعوذة أو اسطورة او خرافة او فلسفة سحرية تقول إنها **دون الرجل**. لانها لو كانت مثله - وهو الزاعم ان ليس كمثله احد، حتى زوجته وامه وابنته واخته وعمته وخالته. لانه هو الذكر المطلق - لما كان ثمة حاجة الى كل هذه العمليات القمعية. وانطلاقاً من **إعلان السلفية دونية المرأة العربية**، فرض على المرأة ان تتمزق بين الانقياد الاجتماعي - النفساني للرواسب

---

(٣) المرجع السابق، ص ٩ .

(٤) الإسلام والمرأة المعاصرة، دار القلم، الكويت ١٩٦٨، ورد ص ٩ - ١٠ لدى سلوى الخماش.

والموروثات المتخلفة البائدة، وطموحها الطبيعي الصحيح الى تحقق ذاتها الحرة او الى تحقيقها حريتها الذاتية كذات. وتورد الدكتورة سلوى الخماش في كتابها الآنف الذكر نماذج ملفتة للنظر مجتلبة من الادبيات والروايات العربية الحديثة، منها نموذج رواية «الباب المفتوح» للطفية زيات حيث نقرأ: «احنا ضايعين لا إحنا فاهمين اذا كنا حريم ولا مش حريم، ان كان **الحب حرام ولا حلال**». او «الكتب بتقول للبنت روحي انتِ حرة وان صدقت تبقى مصيبة». والحقيقة هي ان المجتمعات العربية والإسلامية الوسيطة التي انتجت ايديولوجية سلفية قمعية وظلامية فيما يختص بالمرأة، لا تزال تعكس مضامين هذه الايديولوجية الدينية، القائمة على **تفضيل الذكر على الانثى**، على كل المستويات وفي جميع الطبقات. فما رأي المرأة العربية: أهي مع استمرار هذه الحالة القمعية ام انها تطمح لتغييرها؟ إن كل الصراع يدور وسيدور حول فرضية التواصل والتغيير. ويشاء التيار المحافظ في الثقافة العربية المعاصرة ان يصوّر المرأة كأنها راضية بقناعها السلفي، راغبة فيه: «**ما لنا ومال التغيير.. نحن نسوان**»، معناه ان النساء خارج التغيير. اذن من يكون داخل التغيير في المجتمعات العربية؟

إن التلاعب على إشكالات الثقافة والجنس ادّى دوره كاملاً في تأخير الانفتاح النسائي على الثقافة. ولقد فُرض على الثقافة العربية، في مستوى من مستوياتها، ان تنشطر ثقافتين: **ثقافة الذكر وثقافة الانثى**. وهنا لا بد من الإشارة الى صلة الثقافة العربية بالمعتقدات والأساطير. فمما لا شك فيه ان معتقدات الوالدين والأهل وايديولوجيات المدارس والجماعات ومفاهيم الثقافة الواجب تقديمها، المسموح او الممنوع تقديمها للجنسين، تلعب ادواراً محددة في تعيين اخلاق وسلوك واهتمام الذكر والانثى. وتلاحظ الدكتورة سلوى الخماش (المرجع السابق ص ٢٤) ان اكثر من ٨٠٪ من جماهير النساء لم تتأثر حالتهن بالتغيرات الاجتماعية المختلفة. فالمرأة العربية لا تزال تعامل كطبيعة ولحم (**الانثى لحم**)، لا كثقافة

وكائن كامل وحر. وما يريده الرجل هو هذه الطبيعة، هذه اللحمة «المرأة المربربة» المهيأة لإشباع شهية الرجل. وهذا الأمر هو الذي جعل المفكر الرجعي عباس محمود العقاد يفاخر ـ دون حق ـ بأن الانثى مخلوق ضعيف، محكوم، تابع، طفل؛ وانها تشكو من نقص مزعوم في العقل. اليس هذا النقص هو جهلها، وجهلها، من صنع مَنْ؟

إن المرأة العقّادية موجودة، دون شك، في المجتمع العربي السلفي. ولكن الإنقلاب العام الذي طرأ على الحياة العربية المعاصرة، من خلال الثورات وحركات التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي، جعلت افكار العقاد وامثاله في منزلة السقطات التي لم تعُد تحظى بغير تخلّف المتخلفين. إن المرأة كسبت بنفسها حق الوجود الحر في معظم المجتمعات العربية، وذلك منذ ان ربطت قضية حريتها بحرية الجماعة نفسها، وصارت تملك اكثر من اي وقت مضى حرية اختيار الشيك، المتوقفة بدورها على حرية الوجود الاجتماعي والمعرفي، والقدرة على العمل لإعادة انتاج الحياة. وعلى الرغم من هذه المكاسب، فلا نزال نلاحظ مفارقة كبرى بين ما هو مأثور وما هو منظور. فالواقع المنظور يظهر ان كسب الحرية مرتبط بالموقع الاجتماعي للمرأة؛ وان انقسام المجتمع بين سيّد ومسود هو الذي يتحكم في لعبة الاخلاقية المزدوجة: فالمرأة عظيمة في المأثور، في بعض المأثور؛ ومسحوقة في المنظور. إن المرأة المحترمة نظرياً تعاني من امتياز الطبقات الغنية في المجتمع، شأنها في ذلك شأن الرجال الفقراء. وتبقى المسافة كبيرة بين «حبس الرجال» في مواقع التخلف، و «حبس النساء». ومثال ذلك ان نسبة الأميين من الرجال العرب بلغت ٦٠٪ عام ١٩٧٠ مقابل ٨٥٪ من النساء العربيّات[٥]. والخلاصة واحدة: وهي ان الأميات والأميين هم الأكثرية المغلوبة، المسحوقة في المجتمع العربي. والخطير في الأمر

(٥) جوليت منس، المرأة في العالم العربي، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة ١٩٨١، ص ٨٥. راجع ايضاً احصاءات الاونيسكو ١٩٧٢.

انه على الرغم من ازدياد عدد المدارس الملحوظ في الوطن العربي فقد ارتفعت نسبة التفاوت بمعدل ٥٪ من ١٩٦١ الى ١٩٧٠[٦]. يضاف الى ذلك ان المرأة العربية (١٠٪ في المدارس) ليست فقط خارج المدرسة الى حدٍ كبير، بل هي ايضاً خارج العمل، ويعتبر الإسهام الضعيف للمرأة العربية في قوة العمل بمثابة كابحٍ للإنماء الاقتصادي في عدد من البلدان العربية. وهذا العزل للمرأة خارج المدرسة والعمل، معناهُ ان قضية المرأة العربية لا تزال هي قضية حداثتها بالدرجة الاولى: فبينما طالت الحداثةُ في المدن المرأةَ **تعليماً وإعلاماً**، لا سيما المرأة في الطبقات المحظية المتميّزة؛ بقيت المرأة العربية في الطبقات المقهورة موضوعةً خارجَ الحداثة اي بقيت محبوسة في الموروث. ويمكن إجمال قضية الحداثة النسائية بمواجهة التدنيات المعيبة والترقيات غير المفيدة التالية[٧]:

١ ـ احتلال المرأة العربية ادنى نسبة بين المتعلمات في العالم.

٢ ـ احتلالها اقل نسبة بين العاملات بالأجر في العالم.

٣ ـ بلوغها اعلى نسبة ولادات في العالم.

٤ ـ تسجيل اعلى معدل ارتهان للذهنيات السلفية وتقاليدها البالية.

إن المرأة العربية، الثلاثية الدور، (زوجة، والدة، عاملة)، لا تجد البنى الاجتماعية المؤاتية لادائها وظيفتها الثلاثية هذه. وحول هذا الدور وقف الكثيرون من العلماء والمثقفين، منتقدين ومبشرين بأوضاع جديدة.

لاحظ كارل بروكلمان ان صدور كتابي قاسم امين (تحرير المرأة، سنة ١٨٩٩) و (المرأة الجديدة سنة ١٩٠١) أدى الى طرح مشكلة المرأة على بساط البحث في طول الوطن العربي وعرضه. واما الدكتورة الهام كلاّب فقد لاحظت بدورها ان بطرس البستاني ورفاعة الطهطاوي وقاسم

---

(٦) المرجع السابق، ص ٨٩.

(٧) المرجع السابق، ص ١٢٢ ـ ١٢٩.

امين قاموا بتبشير مجزأ، ووقفوا موقفا وسطا بين «تكشف الغرب» و «تقشف الشرق». كما ان سلامة موسى قيم الطهطاوي من زاوية دعوته لتعليم المرأة، وقاسم امين من زاوية دعوته الى سفورها واختلاطها بالمجتمع.

وسنكتفي بتقديم نبذة سريعة عن اهم الامور التي عالجها قاسم امين في كتابه تحرير المرأة. ان اول أمر كان يعترض دعوة قاسم امين لتحرير المرأة (تحرير الجنس؟) هو العائق الديني. ولكن قاسم امين يذهب مذهبا آخر، اذ يقول: «لو كان لدين ما سلطة وتأثير على العوائد، لكانت المرأة المسلمة اليوم في مقدمة نساء الارض»[٦]. ان مشكلة المرأة بدأت بنظره قبل الاسلام، وهذا امر صحيح، ولكنه لم يتجرأ على دفع تحليله الى نهاياته، وانما اكتفى بالقول: «وكان من المباح عند العرب قبل الاسلام ان يقتل الآباء بناتهم وان يستمتع الرجال بالنساء من غير قيد شرعي ولا عدد محدود». ولكنه لا ينسى التشديد على ان هناك مسألة واحدة - ولكنها اساسية جدا - ميز الشرع فيها الرجال على النساء وهي **تعدد الزوجات**[٧]. ثم توالت الحكومات الاستبدادية فكانت عاملا رئيسيا في استمرار الاخلاقية التمييزية بين الرجل والمرأة: «كان من اثر هذه الحكومات الاستبدادية ان الرجل في قوته اخذ يحتقر المرأة في ضعفها. وقد يكون من اسباب ذلك ان اول أثر يظهر في الامة المحكومة بالاستبداد هو فساد الاخلاق» (المرجع السابق).

ولاحظ قاسم أمين ان المرأة عاشت في انحطاط شديد - أيا كان عنوانها في العائلة زوجة او أمة او بنتا - ليس لها شأن ولا اعتبار ولا

---

(٨) د. الهام كلاب: مجلة دراسات عربية، ايار ١٩٧١، المرأة اللبنانية الى اين؟ ص ١٣ - ٣٤.

(٩) قاسم امين: تحرير المرأة، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠، ص ٣٥

(١٠) تحوّل تعدّد الزوجات الى ظاهرة طبقية، الى امتياز للرجال الاغنياء.

رأي، خاضعة للرجل، لأنه رجل ولانها امرأة: فني شخصها في شخص الرجل ولم يبق لها من الكون ما يسعها الا ما استتر من زوايا المنازل، واختصت بالجهل والتحجب بأستار الظلمات، واستعملها الرجل متاعا للذة يلهو بها متى أراد، ويقذف بها في الطريق متى شاء، له الحرية ولها الرق، له العلم ولها الجهل، له العقل ولها البله، له الضياء والفضاء ولها الظلمة والسجن، له الأمر والنهي ولها الطاعة والصبر، له كل شيء في الوجود، وهي بعض ذلك الكل الذي استولى عليه.

ووصف مشكلة تعليم المرأة العربية وتربيتها، بنقد لاذع بقوله: «ولا يزال الناس عندنا يعتقدون أن تربية المرأة تعليمها غير واجبين، بل انهم يتساءلون هل تعليم المرأة القراءة والكتابة مما يجوز شرعا او هو محرم بمقتضى الشريعة؟» ويضيف «ففي رأيي ان المرأة لا يمكنها أن تدير منزلها الا بعد تحصيل مقدار معلوم من المعارف العقلية والادبية، فيجب ان تتعلم كل ما ينبغي ان يتعلمه الرجل من التعليم الابتدائي على الاقل حتى يكون لها المام بمباديء العلوم يسمح لها بعد ذلك باختيار ما يوافق ذوقها منه واتقانه بالاشتغال به متى شاءت».

ولا شك في ان قاسم أمين يلمس احد جذور مشكلة المرأة، عندما يشير الى انها «هي اليوم عالة لا تعيش الا بعمل غيرها»، وعندما يشدد على ان البغاء مذلة على المرأة، سببه «شدة الحاجة الى زهيد من الذهب والفضة، وقلما كان الباعث على ذلك الميل الى تحصيل اللذة».

واما ضياع حقوق المرأة فيرى انه من نتائج جعل «النساء ربات الخدور»، ويدافع عن المرأة قائلا: ولكن لا لوم عليها، وعذرها انها ليست حرة، وانما فقدت الحرية لانها فقدت السلامة في قوة التمييز. والمرض الملم بجميع العائلات، لا فرق بين فقيرها وغنيها، ولا بين وضيعها ورفيعها هو **جهل المرأة**.

وتنجلي نظرته التبسيطية، عندما يقول: «المرأة الفلاحة تعرف كل ما

يعرفه الرجل الفلاح. مداركهما في مستوى واحد، لا يزيد احدهما على الآخر تقريبا، مع اننا نرى المرأة في الطبقة العالية متأخرة عن الرجل (اي رجل؟) بمسافات شاسعة، ذلك لان الرجال في هذه الطبقات تربّت عقولهم واستنارت بالعلوم، ولم تتبعهم نساؤهم في هذه الحركة، بل وقفن في الطريق. وهذا الاختلاف هو اكبر سبب في شقاء الرجل والمرأة معا».

ويعلل اسباب ازدراء الرجل لزوجته: «ومتى رأى الرجل امرأته بهذه المنزلة من الجهل، بادر الى احتقارها وعدها عدما، لا أثر لها في شؤونه. وهي متى رأته اهمل وأغفى ضاق صدرها، وظنت انه يظلمها، ويكون سوء حظها الذي ساقها الى رجل لا يقدرها قدرها، ونبتت البغضاء في قلبها». ومن باب التحقير يقال: «فلان تربية امرأة». وبالنتيجة سلب الرجال ثقتهم بالنساء واعتقدوا انهن اعوان ابليس، فلا نسمع الا ذما لخصالهن وتنقيصا لعقلهن وتحذيرا من مكرهن. والطريف ان قاسم امين يقول: «وانا لا ابرىء النساء الان من هذه الصفات، ولكن ارى ان التبعة ليست عليهن بل على الرجال».

ويرسم حدوده الاصلاحية بالتأكيد على ان البطالة ام الرذائل، وبالمطالبة برجوع المرأة الى الحد الشرعي من التحجب - وهذه خطوة رجعية بدون شك ومتناقضة مع تساؤلاته ومطارحاته: «كيف يمكن لامرأة محجوبة ان تتخذ صناعة او تجارة للتعيش منها ان كانت فقيرة؟ كيف يمكن لخادمة محجوبة ان تقوم بخدمة بمنزل فيه رجال؟ كيف يمكن لتاجرة محجوبة ان تدير تجارتها بين الرجال؟ كيف يتسنى لعاملة محجوبة ان تفلح ارضها وتحصد زرعها؟ كيف يمكن لعاملة محجوبة ان تباشر عملها اذا اجرت نفسها للعمل في بناء بيت او نحوه؟... ان الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الاسلامية لا للتعبد ولا للادب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الاسلام والباقية بعده. ويدلنا على ذلك ان هذه العادة ليست معروفة عند اغلب الامم الشرقية التي لم تتدين بدين الاسلام. وقد

جرنا حبنا لحجاب النساء الى افساد صحتهن، فألزمناهن القعود في المساكن، وحرمناهن الهواء والشمس وسائر انواع الرياضة البدنية والعقلية... ولا ادري كيف نفتخر بعفة نسائنا ونحن نعتقد انهن مصونات بقوة الحراس واستحكام الاقفال وارتفاع الجدران؟».

ويكشف قاسم أمين دور الاستعمار في استعباد المرأة العربية: «كلما تقدم المستعمرون في البلاد تأخر ساكنوها. كل الامة ضد الاستعمار، معتمدة على نفسها وتحررها وتقدمها. ان المرأة العربية لم تنل الحقوق السياسية، ولا بد لها من نيلها الى جانب حقوقها في الزواج والطلاق. والاسباب التي تذرع بها المتذرعون، القائلون بأن النساء تختص بنقصان العقل ونقصان الدين وغلبة الهوى، كلها اسباب باطلة.

عند هذا الحد الاصلاحي، التقدمي مرحليا، يقف قاسم امين في اثارة مشكلات تحرر المرأة العربية. ونسجل له مأثرة كبيرة هي انه واجه لاول مرة في العصر الحديث مشكلة المرأة مواجهة متحررة نسبيا من قيود الدين والمعيقات الطبقية. وهو اكثر تقدما من عباس محمود العقاد وسواه من الكتاب المحافظين. لقد لعب قاسم امين دور الريادة التبشيرية. ولكن الظروف اختلفت وتعددت تحديات التغيير التي تواجه المرأة العربية منذ الحرب العالمية الاولى حتى الان. وهذا ما سنتناوله مباشرة وبالتفصيل.

١ ـ المرأة العربية والحقوق

من الواضح ان القوانين الخاصة بالمرأة العربية تعكس اوضاعها الاخرى، اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا وسياسيا، وتحددها كما سنرى. وبوجه عام لم تحرز المرأة العربية حقوقها المدنية الكاملة، وان كانت قد احرزت نظريا حقوق التجارة والملكية الخاصة للمنقول وغير المنقول، وحقوق اجراء العقود والموجبات. نقول انها احرزتها نظريا فقط، اذ اننا نلاحظ في الواقع ان اكثرية المالكين والتجار والرأسماليين العرب هم من الرجال اطلاقا.

كما نلاحظ انه لا يزال يسود معظم الأقطار العربية اتجاه تقليدي ينزع حتى الان الى حرمان المرأة من حقوقها المدنية العامة، والتعامل معها كحريم حديث، مفروض عليه التحجب والاختفاء في عصر انقلبت فيه المفاهيم وتكاد تتبدل جذريا. وان الحقوق المهنية للمرأة العربية - حق العمل، حق الانتساب للنقابات - لم تكتسب بعد مداها التغييري الفعال، ولكنها بدأت تثير بشكل ملموس ومحدود مشكلات العمل النسائي والاجور والعطلات والضمانات وسواها.

واما من جهة حقوقها السياسية، فالاوضاع تختلف من بلد الى آخر: ففي لبنان اكتسبت المرأة حقها في الانتخاب، وعلاوة على ذلك نالت حقوقها في الوظائف كما في مصر والعراق وسورية، وارتقى بعض النساء العربيات الى الاضطلاع بمسؤوليات في البلديات والمجالس النيابية والشعبية وفي الوزارات احيانا. ولكن هذه الحقوق السياسية لم يعترف بها للمرأة بعد كما هو الحال في الاردن والسعودية والكويت.. الخ.

يضاف الى ذلك ان حقوق المرأة العربية في الاسرة لم تتبدل كثيرا، اذ انها لا تزال تعتبر «وسيلة للمتعة والانتاج»، ولا تزال المرأة تضرب في الاسرة - وان خف الضرب عن العصور السالفة - ومبدأ تعدد الزوجات لم يلغ الا في تونس ربما تحت تأثير الثقافة الغربية، ولكن منع التعدد قانونا لم يفرض بعد في بقية البلدان العربية. وان اخذ الواقع الاقتصادي والاجتماعي للزوج يفرض عليه مبدئيا الاكتفاء بامرأة شرعية واحدة. ومن جهة ثانية لا يزال الرجل متمتعا بحقه المطلق في الطلاق على انواعه (طلاق رجعي، طلاق بائن بينونة صغرى اي عقد الزواج من جديد، وطلاق بائن بينونة كبرى اي زواج المرأة المطلقة من رجل آخر، ثم بعد طلاقها منه، عقد زواجها مجددا على زوجها الاول).

والاستنتاج الاساسي هو ان الوطن العربي لم يشهد بعد تشريعا جديدا لاوضاع المرأة العربية، وانما شهد اصلاحات ثانوية في حقوقها، وحافظ

على ثنائية التشريع لا سيما في الاحوال الشخصية، ومثال ذلك لبنان وتعريف الزواج هو: اقتران احد الشيئين بالآخر وازدواجهما. فالقران هو الزواج والنكاح والضم. **والمرأة تحت قوامة الرجل** (كما رأينا فلانة تحت فلان)، فهو رأس للمرأة، لاجل توحيد القيادة **للشركة الزوجية**. ويكون **جسد المتعاقدين** هو موضوع التعاقد في الزواج، ويعللون سبب هذا العقد بولادة البنين وتربيتهم ودواء الشهوة (وجوب المجامعة والمساكنة). ويميزون بين زنا الزوج وزنا الزوجة، ويعتبرون زنا المرأة مانعا لاستمرار زواجها، واما زنا الزوج فليس مانعا.

وفي الزواج يميزون بين المهر والجهاز: فالمهر هو «ما يقدمه الرجل للمرأة لقاء الزواج ويمكن ان يكون نقدا او مجوهرات او عقارا». والمهر لا يترتب للزوجة لمجرد العقد (عند الطوائف المسيحية) ولا بد ان يتعهد به الزوج خطيا او شفهيا، واما في الشرع الاسلامي فالمهر يترتب على الزوج لمجرد عقد الزواج. ونلاحظ ان المهر لا يستحق عند المسيحيين الا بالزواج المكتمل، وانه اصبح نادرا جدا في زواجهم، ومستمرا في زواج المسلمين على اختلاف مذاهبهم. هذا، ويعتبر الجهاز ما تأتي به المرأة الى بيت الزوج من اثواب ومصاغ وامتعة من مالها الخاص او من مال ذويها، وهي تملك جهازها بمجرد قبضه ممن تبرع به، ولكن لزوجها حق الانتفاع به - بإذنها ورضاها!

والعائلة ليست الزوجين فحسب، وانما هي ذات معنى واسع، وتشمل مجموع الافراد الذين تضمهم القرابة La Parenté او المصاهرة L'Alliance. فمن جهة القرابة قانونا وعرفا هي الرابطة الدموية التي تصل بين اشخاص متناسلين بعضهم من بعض، او نازلين جميعا من اصل جامع Auteur Commun ويميزون بين القرابة بالخط المستقيم (الجد، الاب، الابن، ابن الابن الخ.) وبين قرابة الحواشي (الاخوة، العمومة، الخؤولة،

(*) - **انور الخطيب**: الأحوال الشخصية، حقوق العائلة لغير المسلمين، بيروت ١٩٧٠.

وفروعها جميعا). ومن جهة ثانية تعتبر المصاهرة رابطة شرعية تصل كلا من الزوجين بأقارب الاخر، ويترتب عليها حرمة تشكل بعض موانع الزواج. واما النسب فهو القرابة بكل اشكالها (ابوة، بنوة، عمومة، خؤولة) ويعتمد خط القرابة ودرجة القرابة في تحديد الارث، فيميزون بين القرابة العصبية وغير العصبية.

لقد كانت القاعدة الحقوقية القديمة عند العرب تقول: «ايما رجل كانت له جارية ادبها فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها واعتقها وتزوجها، فله اجران». ولكن هذا القول الذي لا يزال ساريا في اشكال مختلفة، لم يلغ الشرط العبودي للمرأة، المرتكز اقتصاديا على استغلال اجتماعي وارتهان ثقافي وتبعية سياسية، والمتمثل في الاسرة من خلال تعقدات سيطرة الرجل، والولاية المترتبة على المرأة من جراء نمط القرابة العصبية (ففي البنوة مثلا اذا كان لمجنون اب وحفيد، فالحفيد وليه في الزواج، وفي الاخوة اذا كان لشخص عم وابن ابن شقيق فالولاية للاخير وفي الابوة، اذا كان لشخص جد أبو اب واخ وشقيق فالجد وليه في الزواج، واخيرا في الامومة: اذا كان لشخص ابن ابن عم وام، فابن العم وليه في الزواج). اذن نمط القرابة العصبية هو نمط قرابة الذكور، نمط سيطرة نظام الابوة، سيطرة الرجال وولايتهم على المرأة والمتنزلين منها. واما قرابة الام فهي «قرابة غير عصبية»، اذن هامشية، خاضعة. لكن ماذا تعني ولاية الاب؟ اجبار اولاده (الذكور والاناث) غير المكلفين، على الزواج. وهذا يسمونه «ولاية النفس والمال» ويستندون في تبريره الى الحديث القائل: «انت ومالك لابيك» وليس لامك معا.

واذا كان القانون الفرنسي يحدد السلطة الابوية للابوين (الرجل والمرأة) معا، وبعد وفاة الزوج تكون الولاية للام على اولادها، فان الشرع الاسلامي يحصر الولاية في الاب عند وجوده وفي الجد الصحيح (ابو الاب) عند عدمه، وتحرم المرأة من ولاية اولادها على الاقل، بينما

هي التي تقوم بانجابهم وتربيتهم واحيانا باعالتهم من عملها المنزلي (خادمة الخ.) ومن عملها الزراعي او الصناعي او في قطاع الخدمات على انواعه. وليس للمرأة حق القرار في منزل الزوجية، فالشرع يعتبره «**حقا لزوجها**». ومن هنا، ظاهرة ولاية الاب المطلقة: «احق النساء بامساك البنت حتى زواجها ابوها، ان كان امينا غير مفسد، والا فجدها الصحيح، وان لم يكن لها جد فأقرب عصباتها من **الرجال** المحارم كلاعمام، ولا يجوز لغير المحارم - كأبناء العم - امساكها ابدا». ويعتبر البعض ان ولاية الجبر في الزواج مخالفة لاحكام الشريعة،معللين موقفهم بالقول «الولي في النكاح هو العصبة بنفسه»، بينما اعتبر البعض الاخر ان الولي في عقد الزواج هو «الاب والجد لاب والحاكم الشرعي»، وليس المرأة ايضا في كلاالحالتين.

واختلفت المذاهب الفقهية الاسلامية ايما اختلاف، في تحديد سن زواج الذكر والانثى: الذكر زواجه في الثامنة عشرة والانثى في السابعة عشرة، وعلى الانثى استشارة وليها في كل الاحوال،ولكن قانون الاحوال الدرزية يقول بتحرير الانثى من استشارة الولي، بعد بلوغها الحادية والعشرين. واما الفقه الشيعي فيحدد بلوغ الذكر بسن الخامسة عشرة وبلوغ الانثى بسن التاسعة، ويرفع الولاية عن الفتى الراشد والفتاة الراشدة.

ومهما تكن الآراء المتفقة والمختلفة، فهناك اجماع على استبعاد المرأة من ميدان المسؤولية: «ليس للام ولا لغيرها من الاقارب - كالأخ والعم وسائر العصبات وذوي الارحام - **ولاية على المال**. فوصي الام وصي ضعيف، ويقال له **اضعف الوصيين**، ووصي الاب والجد والقاضي وصي قوي، يقال له **اقوى الوصيين**».

واما عند المسيحيين العرب، فلا يستطيع الرجل ان يعقد زواجا صحيحا قبل تمام ١٦ سنة من عمره، ولا المرأة قبل تمام ١٤ سنة من عمرها (قانون ٥٧، المجمع)، الا انه يصح مع التفسيح زواج الصغير

الذي اتم الرابعة عشرة، وزواج الصغيرة التي اتمت الثانية عشرة (نفس المصدر، قانون ٣٢).

وتختلف المذاهب حول تحرير القاصر وعدم تحريره: فالمذهب الحنفي يقول ان الزواج لا يحرر القاصر، والمذهب الشافعي يقول بتحريره، معتمدا على مبدأ «ولاية النفس فقط».

واخيرا لا بد من التنويه بأهلية المرأة: لقد كان الرومان يعتبرون المرأة عديمة الاهلية لـ «نقصان عقلها»، فكانت تظل تحت الوصاية طيلة حياتها. وفي فرنسا، ظلت شهادة المرأة على العقود الخاصة والرسمية غير مقبولة حتى عام ١٨٩٧، وظلت ممنوعة من التوقيع على كمبيالة حتى عام ١٩٢٢، كما ان المرأة المتزوجة كانت حتى عام ١٩٣٨، ممنوعة من اجراء اي عقد من عقود التصرف بدون ارادة زوجها.

واما الشريعتان الاسلامية والمسيحية فكانتا تنهجان اتجاهات عدة بالنسبة الى اهلية المرأة: بعض المذاهب يقول بمساواة في الاهلية بين المرأة والرجل، والبعض الاخر يقول (سائرا على مذهب ابن حزم) بالحجر على النساء لانهن «غير رشيدات» وبادخالهن في «طائفة السفهاء». واذا كان التشريع الديني قد اعترف بأن «اهلية المرأة كاهلية الزوج في مالها» فقد **حرمها من الاهلية النفسية** (وبالتالي من اهلية المال) ووضعها تحت سلطة الزوج، ملزما اياها: بالاقامة والسفر مع الزوج، باطاعة زوجها فيما هو مباح شرعا كالاشراف على زياراتها وتقييدها، وباكتساب جنسية زوجها وحمل اسمه. ان التشريع الديني هو الذي يحكم اوضاع المرأة في مجمل البلدان العربية، وان برزت محاولات تشريع بديلة لم يكن القصد منها تحرير المرأة، وانما ادخالها في مسار الاستغلال كلعبة، ومثال ذلك ما تقوله المادة ١١ من قانون التجارة اللبناني: «ان المرأة المتزوجة، مهما تكن احكام القانون الشخصي الذي تخضع له، لا تملك الاهلية التجارية الا اذا حصلت على رضى زوجها الصريح او الضمني». وهذا ينسف اهلية المرأة في مالها ونفسها معا.

٢ - المرأة العربية والتطور الاجتماعي الاقتصادي

بعد الحرب العالمية الاولى، اعيد تقسيم الوطن العربي الى مناطق جديدة للنفوذ الاستعماري، مقرونا ببداية التغلغل الصهيوني في فلسطين. واخذت تواجه المرأة العربية مشكلة تحررها الوطني، فضلا عن مشكلاتها الاجتماعية المزمنة. وكانت انماط الانتاج آنذاك محددة - قبل النفط - برعاية المواشي في الجزيرة العربية عموما، وبالعمل الزراعي في مجمل البلدان العربية، مع شيء من الصناعة الحديثة في مصر وسورية ولبنان وتونس والعراق والمغرب. وظل وضع المرأة في الجزيرة العربية السودان وليبيا تقليديا تماماً، في حين كان يتكون وضع جديد في مصر وسورية والعراق وسواها. وظلت المفارقات قائمة بين اوضاع المرأة في المدن - استمرار الحجاب والفصل بين الجنسين نسبيا - وبين اوضاع الارياف العربية التي كانت على الرغم من تقاليد الشرف والثأر المزمنة، تسمح للمرأة بالعمل في الحقول دون حجاب ، وعندما تعود الى بيتها يحجبونها. وفي الافق التطوري الاجتماعي كانت ترتسم معالم نشوء طبقة جديدة من العمال والعاملات. وفي هذا الافق الضيق نجحت المرأة نجاحا نسبيا في ان تجعل من العمل شيئا مشرفا لاول مرة، بعدما كان يعتبر من الامور المشينة للمرأة بوجه خاص.

ان الحرب الاولى التي شكلت انتقالا عربيا من الاستعمار العثماني الى الاستعمار الغربي، اسهمت في تقويض جزئي للبنى الاجتماعية العربية السائدة. وخلال هذه الحالة الانتقالية العامة والمتفككة اقدمت المرأة على لون من الجهاد القديم - كالاعتناء بالجرحى وتخفيف الآلام عنهم - الا انها اقدمت ايضا على **الانتقال من المنزل الى المعمل**، ليس للاضطلاع بدور العاملة العربية في مجتمع متطور، وانما لسد الفراغ الجزئي الناتج عن نقص الايدي العاملة من الذكور الذين تركوا المعامل والمصانع الى الاسهام في الحرب، وبسبب المجاعة ايضا:

في ١٥ تموز سنة ١٩١٦، كانت الشوارع العربية تكتظ باطفال ونساء جائعين. وفي كل مكان كانت النساء يشاهدن وهن يبحثن عن الاعشاب الصالحة للاكل بين الحشائش النامية على مدى الطرقات.

ولقد وصف سلامة موسى في كتابه «المرأة ليست لعبة الرجل»، صلة المرأة بعلاقات الانتاج من زاوية المجتمع المصري، قائلا: لقد كان هذا المجتمع المصري (مثل بقية المجتمعات العربية) يحيا على الرجال وحدهم. وكانت المرأة المضروب عليها الحجاب، تعيش بين اربعة جدران في المنزل، تختبيء وراء الابواب والشبابيك. بل كانت الشبابيك مشربيات مخرمة تتيح لها النظر الى الشارع حين تلصق بخروم المشربية، حتى ترى شيئا من حركة الناس والاشياء، وحتى تحس انها لا تزال حية او أن لها من الحياة العامة جزءا مهما صغر. وهذا الاحتجاز المنزلي للمرأة ما هو الا قتل لها ـ بدعوى العرض ـ، وأساسه احتقار المرأة. ويتساءل سلامة موسى: ماذا في البيت يستحق ان ترصد له الزوجة نفسها ووقتها وفراغها؟ يجب على المرأة المتعلمة ان تعمل خارج البيت وتؤدي خدمة اجتماعية لوطنها. «البيت اصغر من ان يستوعب كل انسانيتك، وكل عقلك، وكل قلبك. لان الدنيا الواسعة هي بيتك الاول... انت لست خادمة الرجل يلعب بك ويلهو، وتنجبين له الاطفال، وتطبخين له الطعام، وتغسلين له المرحاض. **أنت شريكته اذا شئت**»[11].

وبلهجة تحريضية يخاطب المرأة: «انت معطلة الذهن لانك لا تهدفين الى الاهداف الاجتماعية العظيمة التي يهدف اليها الرجل ونتيجة ذلك انه لا يدرب ذهنك بل يُعطله». «يجب ايتها المرأة المصرية ان **تزاملي الرجل في العمل**، ولا تعملي وحدك. بل يجب ان تبدأي الزمالة من الطفولة، تتعلمين وانت صبية مع الصبايا، وانت فتاة مع الشبان، ثم تزاملين الرجل

---

(١١) سلامة موسى: المرأة ليست لعبة الرجل، ص ١٠.

في المكتب والمتجر والمصنع»[١٢].

ويتناول اثر الفصل بين الجنسين اجتماعيا، مؤكدا انه سبب الشذوذ الجنسي الذي يجعل من الرجل حيوانا قبيحا زريا مريضا، يحيا في هذه الدنيا حياة سرية. ومن جهة ثانية يبرز الفارق الجوهري بين **المرأة المخدرة** التي تلتزم بيتها وتتبرج لزوجها وبين **المرأة العاملة المنتجة**: فالاولى انفرادية، والثانية اجتماعية تحمل في نفسها جميع الفضائل الاجتماعية وفي طليعتها **حرية التفكير** وحب التجربة وحب الخير العام. وبما ان المرأة العربية هي اجمالا خارج مسار الانتاج - وفي مدار الاستهلاك السلعي والجنسي - فان سلامة موسى يستنهضها محرضا: «تعلمي صناعة واحترفي حرفة قبل الزواج، حتى تختاري زوجك عن حب وتقدير وليس لانه سيعولك، لانك عاطلة تعجزين عن اعالة نفسك. والصناعة، فوق ذلك، تصون كرامتك، وتصل بينك وبين المجتمع وتكسبك الاحساسات الاجتماعية. ان المساواة بين الجنسين تقضي الزواج من امرأة واحدة. والرجل الذي يتزوج باكثر من واحدة، انما يلعب ويعبث بانسانيتك ويحيلك الى انثى فقط. تعلمي حرفة تكسبك **الاستقلال الاقتصادي** الذي يتيح لك الاختيار الحسن للزوج. والكلمة الاخيرة **لا تنفصلي عن المجتمع**».

ويكشف سلامة موسى الستار عن بؤس المرأة العربية التي تعيش **في مجتمع منفصل داخليا**، يبيح تعدد الزوجات ويجعل من المرأة اما متمردة تسخر من المجتمع نفسه لانها تعرف كنهه الاستغلالي - فالمجتمع الذي يستغل المرأة لا يحظى بغير احتقارها وتمردها - واما **سلعة** يتناقلها الرجال لشهواتهم، فالمجتمع الاستغلالي العربي يميز الرجل عن المرأة في العمل وفي الاجور، ويميزهُ عنها في التعليم - تعليم الابناء واهمال البنات - ويميزه في الحرية الجنسية. وكل هذا يدفع المرأة الى معاناة بؤس الانفصال

(١٢) المرجع السابق.

الاجتماعي الداخلي.

ان السياسة الاجتماعية التحررية تعزز انسانية المرأة، وتبعد من طريقها التقاليد البالية التي تؤخر مسار تحررها المتلازم مع مسار تحرر الرجل والمجتمع. والذين يكتفون بالحديث عن شرف المرأة الجنسي فقط، نسألهم **ما هو شرف المرأة العربية في المجتمع والسياسة والصناعة والتجارة والعلم والادب والفن؟**

ان زوجة العامل، وكذلك زوجة الفلاح، تعملان وتنتجان اما في المنزل واما في الحقل، بل كذلك تفعل الزوجة في الطبقة المتوسطة الفقيرة التي **تعنى** بأبنائها وتدبر منزلها ولكن الزوجة في الطبقة العالية الثرية، وكذلك في الطبقة المتوسطة المتيسرة لا تجد ما تعمله في البيت، فيجب ان تعمل خارجه... **ان احساس الانتاج هو احساس الصحة النفسية،** وهو احساس الخير، وهو احساس الصلاح في المعنى العصري.

وفي الواقع نلاحظ ان الانتاج الزراعي والصناعي لم يعد فوق قدرة المرأة حتى المرأة الحامل، كما كانوا يبشرون. فالاختراعات الجديدة خدمت ارتقاء المرأة، وساهمت في تحريرها من العمل في البيت والمصنع أي منحتها مزيدا من وقت الفراغ الذي ينبغي ان تستخدمه في تربية شخصيتها وترقية مجتمعها وعائلتها.

ولقد شددت الدكتورة الهام كلاب على صلة التعليم بالعمل معتبرة ان **التعليم قد طرح قضية العمل.** ولكن «الحرية» تاريخيا ظلت مستغلة حضاريا، نظرا لاستمرار **المحرمات جنسيا ودينيا وقانونيا وعائليا.** ولاحظت أن تبعية المرأة للرجل اساسها الاقتصاد في العائلة والمجتمع. وبالنسبة الى المرأة العاملة، من الطبقات الكادحة، يرتبط عدم تعليمها بعدم كفاءتها. ولهذا لا بد من «عصرانية المرأة في العلم والعمل، انطلاقا من اعتبار مشكلة المرأة مشكلة نوعية طبقية وليست مشكلة جنسية

انثوية[١٣] .

لكن ما هو الوضع العائلي للمرأة العربية؟ لا ريب ان نشوء البرجوازية العربية أسهم في تزعزع البنية التقليدية للمجتمع العربي، وتنازل بالتحديد تفكيك القيم الطائفية والعشائرية والعائلية، وظهر تناقض صدامي محدود بين القيم التقليدية هذه وبين قيم المجتمعات المتطورة - الرأسمالية منها والاشتراكية - الا ان الاتجاه السائد حتى الآن هو لصالح تكون مجتمعات استهلاكية عربية، مع تكون متحدات انتاجية. والمرأة العربية تجد نفسها أمام تجربة الاحتواء الجديد التي يجرها نحوها المجتمع الاستهلاكي، ذاك لان المجتمع الاستهلاكي بطبيعته ينزع الى تحويل الانسان الى حيوان مستهلك، ويحتاج بشكل خاص الى المرأة لممارسة استغلاله عليها من خلال شعائر «التحرر» و «الترقي». وعلى هذا المستوى، تلاحظ الدكتورة الهام كلاب ان «معركة المرأة ليست في صنع الخير والرحمة. وانما في تحرير نفسها من **الاضطهاد وتحرير الانسان** وتحرير الوطن ومعركتها ليست في مساواتها مع الرجل، خاصة اذا كان الرجل متخلفا»[١٤] .

ان العائلة العربية في ايامنا هذه لا تزال محكومة بعلاقات الانتاج الطبقية وبمقاييس المحرمات الجنسية والدينية ومقيدة بعلاقات القرابة وسيطره القرابة العصبية. ومثال ذلك «**معنى الرياسة** الذي لا يزال يوجد في بلادنا، والذي يستمتع به الزوج» وهذا المعنى، برأي سلامة موسى، يجب ان يلغى، **اذ يجب ان تكون العائلة العربية ديمقراطية**، يتساوى فيها الزوج والزوجة فلا رئيس ولا مرؤوس، وهو يأمر وهي تطيع. ان الانتاج العام يحتاج الى أيدي النساء وعقولهن، وايدي الرجال وعقولهم، فلماذا نؤثر المرأة العاطلة التي تتعطر على المرأة العاملة التي تكافح؟

---

(١٣) د. الهام كلاب: المرأة الى ابن؟ مجلة «دراسات عربية»، ايار ١٩٧١، ص ١٣ - ٣٤ .

(١٤) المرجع السابق .

داخل العائلة العربية نرى الزوج يبالغ في رغبته بأن تنقطع رفيقته عن كل روابط تربطها خارج تلك التي تدور فيها حياته، وان يكون كل عمل تأتيه مبعثه اهتمامها به، وكل اعجاب تظهره، يريد ان يكون من خلال رأيه الشخصي، ويزيده اعجابا وصنعا قريبا من وضع الانسان البدائي، بل من وضع الرقيق، ذاك لانها لا تزال كآلة معطلة داخل مجتمع يقتل فيها الشعور بالحياة والوحدة كوحدة إنسانية مستقلة، أي حرة، تتعامل مع الرجل الحر المستقل، الرجل الرفيق، وليس الرجل مالك الرقيق.

لقد أشرنا الى مدى المحللات التي تنعم بها المرأة ـ من خلال سيطرة طبقية ورجالية واضحة ـ أي حيز الحرية الذي تتحرك المرأة العربية في نطاقه الضيق، الاصغر بكثير من نطاق المحرمات وعادات التضييق والمراقبة والقمع الذي يمارس فوق الوطن العربي الذي يناضل من أجل تحرره، ويحافظ في داخله على الاوضاع العبودية، وأهمها الوضع الديني بعد الوضع الطبقي. وهذان **هما التبريران الايديولوجيان** لقمع المرأة العربية واضطهادها. فألى أية **حرية جنسية وانسانية** تطمح المرأة العربية؟ من المفيد هنا أن نصغي لآراء متعددة، وان تكن متناقضة أحيانا.

تعتبر الدكتورة الهام كلاب[١٤] «ان الأسرة هي الخلية الاساسية للاستهلاك. ومن هنا **مؤسسة حماية وحفاظ على** الظروف السائدة والسلطة القائمة. **وهذه السلطة تتمسك بالاخلاق والقوانين المعادية للحرية الجنسية،** وتعطيها صفة **القداسة،** لان الانسان المكبوت يحاول تصريف طاقته بأشكال اخرى كالرياضة والاكل والشراء والاستهلاك...». وتلاحظ ان الدعاية (الاعلانات) التجارية تعتمد على الجنس لترويج البضاعة (ساق او ضحكة امرأة)، وان في المجتمع العربي عموما واللبناني خصوصا، تعطيلا لضرورة انتاج المرأة، وذلك باغراقها في الاستهلاك حتى غير الضروري. فالمرأة محصورة في نطاق الاقتصاد

المنزلي (سلع استعمالية غير تبادلية - بينما يختص الرجل وبسبب عمله بالسلع **الاستعمالية التبادلية** - مما يبقي المرأة العربية خارج الدورة الاقتصادية المنتجة، خارج تقييم دور المال والانتاج في حياتها. اذن ما العمل؟ تقول الدكتورة الهام كلاب: «انا اعايش وجودي كامرأة في القوانين والعقليات والعيون والالفاظ والكلمات» و «في تكريس قضية المرأة الضحية ابعاد للمعركة عن الارتباط بكل معركة تحرير سواء كانت شعبية او عمالية» وان «قضية المرأة الضحية هي قضية الرجل الضحية» ولهذا فلا بد من «ثورة شاملة لاجل الحرية الفعلية».

- ومن جهة ثانية تتعالى اصوات اصلاحية مختلفة، يرى بعضها ان «المدرسة هي الطريق الوحيدة المؤدية الى تحرير المرأة» (أنطون المقدسي) ويرى البعض الآخر ان حقوق المرأة الجديدة هي «حق الترشيح وحق الانتخاب» (أميلي فارس ابراهيم). وأما مقبولة الشلق فقد رأت حرية المرأة مرتبطة بحرية وطنها كله: «... عندما امتدت أيدي الاجانب تعبث في البلاد العربية فسادا، وعندما تبدد شمل العرب وتفرقت كلمتهم، انحطت المرأة من منزلتها الرفيعة وهبطت الى منزلة الجارية المملوكة. ومن ثم نرى ان كل امرأة تطمح لنيل حقوقها، يجب ان لا تتناسى حقوق مواطنيها، بل ان تناضل في سبيلها جميعا، كما ان هؤلاء لا يبلغون غايتهم ان أهملوا القضية النسائية»[١٥]. فماذا فعلت المرأة لاجل تحررها الاجتماعي؟

لقد تميز الاسلوب التنظيمي لنضال المرأة في سبيل تحررها بالعمل الخاص في جمعيات وحركات واندية نسائية - تعمل تحت شعارات الحنان الامومي ومثالية الخدمة والتبشير الرسولي. ويتولى هذه الاعمال، بوجه عام، نساء من الطبقة المسيطرة اقتصاديا والحاكمة سياسيا، وتنحصر نشاطاتها في ميادين المال (تبرعات خيرية) والسياسة والوجاهة. والدافع

---

(١٥) مقبولة الشلق: الطريق، مجلد ١، ج ٤، ١٩٤٢.

لهذه الاعمال هو شعور هؤلاء النساء بضرورة التكفير عن استغلال الطبقة التي ينتمون اليها، ولاحتواء النقمة المكبوتة عند الطبقات الاجتماعية المظلومة، وايضا للمحافظة على مؤسسات الاستغلال القائمة، بتكرار أعمال السلف من خلال المرأة التي تعتبر «أهم من حفظ التراث واصعب من تخلى عنه».

وانـنا نلاحظ، تاريخيا، ان امرأة كالست نسب في لبنان، وهي ام فخر الدين المعني، قد لعبت دورا سياسيا وقياديا بارعا خلال غياب ابنها عن البلاد ما بين ١٦١٣ و ١٦١٨، وتمكنت من مواجهة والي دمشق واعداء **العائلة** الداخليين. ولكن هذه الحالة استثنائية، لا تنطبق على اوضاع المرأة العربية العامة، التي كانت تخضع لتقاليد صارمة تحول دون انطلاقها واستكمال شخصيتها المتحررة (اعالة النساء من قبل الرجال، سجن المرأة في البيت، تفرد الرجل بالسيطرة وفشل الزواج، التعنس الخ).

ولكن ماذا فعلت المرأة اللبنانية مثلا؟ اتجه بعض النساء المتعلمات نحو المجال الصحفي ونخص بالذكر مجلة **انيس الجليس** التي اصدرتها الكسندره دي افرينو سنة ١٨٩٨، وايضا مجلة **الحسناء** التي اصدرها جرجي نقولا باز تحت شعار مناصرة المرأة. الا ان معظم النساء المتنورات من الطبقة الحاكمة أو المسيطرة، اتجه نحو الجمعيات بالمعنى الحديث للكلمة، فظهرت جمعية سيدات المحبة سنة ١٨٥٧، زهرة الاحسان (١٨٥٧)، جمعية ايواء العجزة (١٨٧٤)، جمعية «مأوى العجزة المارونية» (١٨٨٠) وجمعية البنفسجة (١٨٨٠)، وانشأت املي سرسق مدرسة زهرة الاحسان.

وانـنا نجد جذور التجمع النسائي الحديث في لبنان، في الاخويات الدينية التي انطلقت من شعارات اصلاحية اجتماعية: مؤاساة الحزانى، مساعدة الفقير، العناية بالمرضى، مساعدة الاسر الفقيرة على تعليم اولادها، وأيضا المساعدة على تحضير جهاز العرائس. وعرف لبنان عشر اخويات

منها اخوية الحبل بلا دنس، اخوية قلب يسوع الاقدس الخ. وما لبثت هذه الاخويات الدينية ان تداخلت مع الجمعيات الطائفية، واسهمت في تكوين **نواة الدولة للتنظيم الاجتماعي**، الطبقي بطبيعته. ولكن ظهرت ايضا جمعيات نسائية للقيام بأعمال تعاونية في القرى والمدن، بلغ عددها ١٢ جمعية.

في سنة ١٩٠٠، ظهرت جمعية تهذيب الفتاة، وهي تتلقى من الدولة اللبنانية مساعدة سنوية. وفي سنة ١٩١٤، ظهرت جمعية يقظة الفتاة العربية، وكانت باشراف «نخبة السيدات والرجال» وهدفها الاول هو انشاء الميانم الاسلامية. وفي المقابل نشأت سنة ١٩٢٠ الجمعية المسيحية للشابات، وتقوم بأمرين: الاول ادارة مدرسة مهنية تضم ٣٥٠ فتاة، الى جانب مدارس مسائية للعاملات في المعامل، والثاني ادارة مكتب لتوظيف طالبات العمل. وفي سنة ١٩٢٤، تأسست جمعية النهضة النسائية التي اهتمت باديء الامر بشؤون الصناعة الحرفية الوطنية ثم نقلت اهتمامها الى المستوصفات والصليب الاحمر وأخيرا المدارس. وظهرت سنة ١٩٢٨ جمعية مكافحة الجريمة وتحسين السجون. وحدث امر جديد سنة ١٩٣٣، عندما قامت نازك عابد (بيهم) بانشاء **نقابة المرأة العاملة** التي ترمي الى الاطلاع على كل ماله علاقة بقضايا المرأة التي تعمل، من حيث تطبيق قانون العمل، ان في صدد المساواة في الاجور او تحديد ساعات العمل او الفرص المرضية وفرص الولادة. وتنطلق نازك في عملها هذا من رأي صحيح، حين تقول: «ان المرأة لا يمكنها ادراك المساواة الحقيقية في المجتمع الانساني الا اذا ساهمت في العمل المجدي، وتعدت نطاق الحياة الاتكالية على الرجل»[١٦]. ولكن يبدو ان هذه التجربة لم تنجح كثيرا آنذاك.

وفي سنة ١٩٤٣ تكونت «جامعة نساء لبنان» لتوجيه المقاومة الوطنية

---

(١٦) اميلي فارس ابراهيم: الحركات النسائية في لبنان، بيروت دار الثقافة، ب. ت.

وتنظم المظاهرات الى السفارات الاجنبية والمراجع الدينية. وقامت بتشكيل لجان عمل (علاقات عامة، متابعة الاضرابات، محاربة الدعاية الفرنسية، تأمين الطعام لبعض الاحياء، الاتصال بحكومة بشامون، زيارة المرضى وجمع التبرعات). وكان على رأس هذه الحركة نجلاء صعب والدكتورة جمال كرم حرفوش وايفا مالك والسيدة شمعون والسيدة سلام وسواهن من سيدات الطبقة البورجوازية المتطلعة على استلام الحكم بعد جلاء الفرنسيين عن لبنان. وهذا ما تأكد، على الفور، حيث انصرفن الى الاعمال السياسية والاجتماعية التي تخدم مصالح طبقتهن.

لقد عانى العمل النسائي اللبناني تشتتا، مماثلا لتشتت النقابات العمالية، فبلغ عدد الاخويات والجمعيات حوالي السبعين موزعة على النحو التالي: أخويات ١٠، جمعيات في الريف ١٢، جمعيات في المدن ٤٣، جمعيات في المهجر خمس. الا انه في عام ١٩٥١ دعت المنظمة النسائية في حزب الكتائب اللبنانية، كلا من «جمعية التضامن النسائي» (لور ثابت) و «الاتحاد النسائي» (ابتهاج قدورة)، فتوحدا باسم «جامعة الهيئات النسائية في لبنان»، غير ان هذا الامر لم يمنع الجامعيات اللبنانيات سنة ١٩٥٢ من تكوين «اتحاد الجامعيات اللبنانيات» ومن تقديم منح جامعية لحوالي ٥٠ طالبة. ثم بعد ذلك تعدلت صيغة التجمع النسائي اللبناني، وظهر المجلس النسائي الذي يضم ٧٣ جمعية نسائية، والذي عقد مؤتمرا عاما سنة ١٩٦٤، طرح فيه قضايا اجتماعية جدية مثل **غلاء المعيشة، غلاء الرسوم والكتب المدرسية**. وأما رأي اعضاء هذه الجمعيات النسائية في الانتماء الحزبي، فبعضهن يحبذه، والقسم الاكبر ينبذه. لماذا؟ لان هذه الجمعيات تعبر، عموما، عن مصالح الطبقة المسيطرة، وترتبط بالدولة، وما نشوء مصلحة الانعاش الاجتماعي في ١٢ - ٦ - ١٩٥٩، الا لدعم الجمعيات الخاصة من هذا الطراز، **وربطها عضويا بالحكومة**، من خلال الزاعامات التقليدية، لامتصاص النقمة المتصاعدة في الريف والمدن، ولأن الجمعيات النسائية اما مرتبطة طائفيا، واما مرتبطة بالخارج،

ومثال ذلك جمعية النهضة النسائية التي انطلقت سنة ١٩٢٤ تحت شعار « رفع مستوى المرأة في الريف اجتماعيا واقتصاديا » ولكن « بالتعاون مع البعثات الاميركية » التي تدعمها منذ عام ١٩١٨ ؛ فكان نشاطها الفعلي ينحصر في احياء حفلات ساهرة، وفي صنع اثواب البروكار اللماعة وشالات القصب لاكتاف السيدات الارستقراطيات وللمتاجرة الخاصة بالسلع التي تنتجها المرأة العاملة اللبنانية وبيعها في « محل سيريبان » الذي اصبح بمثابة « معرض دائم وشركة مساهمة للصناعات الوطنية »(١٧).

وكانت تجري في الاقطار العربية اعمال مماثلة، من حيث الاساليب التنظيمية والأهداف السياسية والاجتماعية، كما كانت تعقد المؤتمرات للاتحادات النسائية العربية، ولكنها، على منوال جامعة الدول العربية، لا تصل الا لاتخاذ مقررات تبقى دون تنفيذ، اذ ان الحركة النسائية العربية، مثل بقية الحركات الوطنية الاصلاحية كانت تحمل العجز والتفكك في داخلها، وتتعرض للتآمر الرجعي والمحلي والاستعماري، ولهذا اقترحت اميلي فارس ابراهيم، سنة ١٩٤٥، ان تنتقل المرأة العربية الى مرحلة التنفيذ في نشاطها، وطالبت بما يلي: تنفيذ المقررات النسائية العربية، ومباشرة مرحلة تطبيقية في صفوف المرأة العربية، فالظروف مؤاتية لاحداث الوثبة المنشودة في نظمنا الاجتماعية من جميع نواحيها، ولم يعد بالامكان اثارة قضية الشرع والتذرع به كحاجز يحول دون وصول المرأة الى اكتساب حقوقها كاملة، كما انه بات من الاسهل على المرأة العربية في هذه الايام ان تحارب الذهنية الرجعية وتتصدى لها بقوة.

اذن كان لا بد من ربط تحرر المرأة بالنضالات الشعبية والوطنية في سبيل الاستقلال الوطني، النضالات التي شهدها الوطن العربي منذ نصف قرن حتى الآن. ولكن جمعية الاتحاد النسائي العربي التي تكونت في غمرة هذه الحركة التحررية، سنة ١٩٣٢، كانت على الرغم من اسهاماتها

(١٧) ادفيك شيبوب: الحرف الشعبية في لبنان، بيروت ١٩٦٤.

الايجابية المتنوعة (المطالبة بحقوق المرأة السياسية ضد الاجنبي، القيام بزيارات واضرابات واصدار بيانات) منقطعة تماما عن الاحزاب السياسية التقدمية والحركات النقابية العمالية حتى عام ١٩٤٥ على الاقل. وكانت تعمل من أجل شعار مبهم: «ترقية المرأة».

ان شعار «ترقية المرأة» قابل للتزييف والانحراف في اوضاع الاستغلال والاضطهاد الكثيرة التي تعانيها المجتمعات العربية الممزقة. فالقوى الرجعية نفسها، المعادية لتحرر الانسان العربي والمرأة عموما، ابتزت هذا الشعار، فأفرغته من مضمونه التقدمي وابقت على شكله البورجوازي. فهل يمكن حصر تحرر المرأة في تبديل ازيائها وتنويع حفلاتها؟ وماذا يضاف الى انطلاقة المرأة العربية، عندما تصبح امرأة صالونات وازياء - امرأة استهلاك - وهي ترسف في نفس اوضاعها العبودية المزمنة؟.

ان هذه النزعة التي انشدت بل اندفعت نحوها المرأة العربية، **نزعة التزيّي والصولنة**، انما هي نزعة طبقية استعلائية عموما، يطلق عليها الدكتور جورج حنا اسم **نزعة الاكابرية**. يقول: «ليست الحفلات الصالونية التي تقيمينها أو تدعين اليها، او تقام خصيصا لك، رقيّا. وليست ارستقراطية الحياة التي تعيشينها - عندما يكون في استطاعتك ان تعيشينها - رقيّا. وليست **المحظوظية** التي قد تكون لك عند «الكبار» او التي تتوخينها من هؤلاء الكبار، رقيا. وليس اسهامك في جمعيات البر والاحسان رقيا. وليست فرنسة احاديثك وامركة عاداتك واناقة ملبوساتك رقيا. وليس استعلاؤك على من هم دونك غنى او دونك وجاهة عائلية، رقيا. وليس ظهورك في المآدب الرسمية الى جانب الحكام والوزراء والسفراء ولفيف هذه العائلة الاجتماعية البورجوازية او الارستقراطية، رقيا... وانما الرقي هو رقي الفكر ورقي المعرفة، ورقي الخلق المستمر من رقي الفكر ورقي المعرفة»[١٨]. طبعا فات الدكتور جورج حنا، ان

(١٨) د. جورج حنا: احاديث مع المرأة العربية، بيروت ١٩٥٨، ص ٣٨.

يبدأ بالشرط الاول لرقي المرأة العربية الا وهو **العمل**.

وهنا لا بد من الاشارة الى ظواهر الأزياء النسائية: ففي القرن السادس عشر، ارتدت المرأة العربية في المدن «الكلسون الطويل حتى الكاحل، وحواشيه تكون من لون ثان» ـ ويعادله في الريف ما يعرف في لبنان باسم الشروال للرجال والنساء مع اختلاف القماش طبعا ـ. وفوق الكلسون الطويل كانت ترتدي قميصا ثم جبة مطرزة بخيوط (ذهبية او فضية عند النساء الثريّات). والفقيرات ينتعلن قبقابا خشبيا، والغنيات قبقابا مرصعا بالفضة او الذهب (داخل البيت)، وبابوجا (خارج البيت).

كان رأس المرأة مركز اهتمامها واناقتها: الكحل، الحنة، نقود صغيرة على الجبين. وفي المدن، تحجبَّت النساء المسلمات والمسيحيات معا، وفي القرى اكتفين ببرقع او ثوب قطني بسيط فوق الكتفين والصدر (لونه بنفسجي وازرق). وفي القرن السابع عشر كانت المرأة تخرج محجبة من رأسها حتى خصرها.

أما في القرن الثامن عشر فقد سادت، بشكل خاص، الازياء العثمانية: الازار الابيض الذي يلف الجسم للخروج. وفي الجبال سادت بساطة الملابس الملونة (ازرق، احمر، بنفسجي). ولكن ظهرت عادة الاسراف **بالتشنشل** بالاساور الفضية والخلاخيل وعصائب الحرير او الكتان على الجبين او حول الكتفين، تتدلى منها قطع النقود الفضية او النحاسية او السلاسل المفرفرة، المزينة بالزرد اللماع. كما تميزت المرأة الجبلية والريفية عموما بالعناية بتصفيف الشعر ولبس الطنبور (طوله ٧ سم) المغطَّى بالشنبر ـ وهو نقاب شفاف يغطي الوجه حتى الخصر.

وفي القرن التاسع عشر ظهرت، في موازاة الامتيازات الطبقية والمقاطعجية، ازياء المرأة الارستقراطية، ونذكر على سبيل المثال جهاز المرأة الشهابية الذي كان يتألف من ٥٢ قميصا طويلة حتى الكاحل ومن

قميصين من الفانيلا، وما تبقى من الحرير الناعم الموشى بالدنتيل والمطرز بالذهب. وظهر زي القباء (القمباز او الفسطان الطويل) الذي يعتبر من اكثر اجزاء الثياب النسائية غنىً وأبهة، فهو مرصع بالذهب واحيانا بالحجارة الكريمة. واما بقية النساء من طبقة الكادحين فكانت تكتفي بالفسطان الملون، الرخيص، وبالشروال وعلى الرأس نقاب ابيض او اسود او الاثنين معا.

اما في القرن العشرين فقد اخذت، في ظل العلاقات الاستعمارية وبضائعها المستوردة، تغزو البلاد العربية الازياء الغربية عموما، للنساء والرجال، وأصبح البعض يظن ان حريته تكمن في استهلاك هذه الازياء، ولكن معظم الرجال والنساء العرب قد بدلوا ازياءهم، ولا يزالون - من الماكسي والميني حتى الشورت - ولكن مشكلة تحررهم لا تزال مطروحة على محك نضالهم.

٣ - المرأة العربية والتطور الثقافي:

رأينا ان تعليم المرأة كان من المحظورات: «جنّبوهن الكتابة» و «القبر ولا المدرسة» في آخر العصر العثماني. والاستعمار، مثل الرجعية، من الد اعداء نهضة المرأة وتعليمها. ويذكر سلامة موسى ان الانكليز في مصر منعوا تدريس كتاب رفاعة الطهطاوي «المرشد الامين للبنات والبنين» الذي كان يدرس في المدارس الوطنية. كما ان الاستعمار كان يفرض البراقع على البنات في المدارس حتى الابتدائية.

ويذهب البعض الى ربط بداية تعليم المرأة بالارساليات الاجنبية، ونحن نذهب مذهبا اخر، فنقول ان تعليم المرأة كان يتم على اصول التعليم السلفي في الكتاتيب، حيث كان يجري تعليم البنات والبنين، وحيث كانت الشيخات او الاخوات يقمن بهذا الدور. الا انه من الثابت ان التعليم العربي اخذ يتحدث، ولقد لعبت الارساليات دورا في تحديثه واستعماره.

يذكر جورج انطونيوس[١٩] ان لبنان قد عرف سنة ١٨٣٤ اول مدرسة لتعليم البنات، عندما قام ايلي سميث وزوجته بتأسيس مدرسة للاناث في بيروت، في بناء خاص بها. وكانت المدرسة التي اسستها زوجة ايلي سميث اول مدرسة في بلاد الشام اقيم لها بناء خاص لتكون مدرسة للبنات.. وقد طرأ - بعد تأسيس هذه المدرسة في تلك البلاد التي كانت تهمل المرأة اهمالا يكاد يكون شاملا - من التحول ما يثير الدهشة والاعجاب، ففتحت مدارس كثيرة على غرارها. وما ان وافت سنة ١٨٦٠ حتى كانوا قد أسسوا ثلاثا وثلاثين مدرسة، تضم نحو الف تلميذ خمسهم تقريبا (٢٠٪) من البنات. وقد اسست راهبات المحبة والمنظمات الدينية الاخرى مدارس للبنات وصغار البنين في بيروت وبعلبك ودمشق وفي مناطق متعددة من جبل لبنان. كذلك قامت الجمعيات الخيرية الاسلامية بأعمال مماثلة انطلاقاً من عام ١٨٧٥. ولكن كل هذا من التاريخ، فاليوم اصبحت ابواب المدارس والجامعات مفتوحة امام المرأة حتى في اكثر البلدان العربية محافظة وتخلفا.

ان ذهنية «البنات: يا زيجتها، يا جنازتها» وذهنية «العقل زينة وصاحبته حزينة» - ولم يقولوا صاحبه حزين - قد بدأت تنهار منذ مطلع هذا القرن في البلاد العربية، ولكن المعاهد والمدارس والجامعات الاجنبية ما زالت تطبق بقبضتها السالبة على المرأة في داخلها. واذا كان امامنا الان مثل كلية بيروت للبنات (الاميركية)، فان هذا المثل يتكرر منذ قرن على امتداد الوطن العربي. يقول الدكتور جورج حنا منتقدا الروح الاستعلائية (الاستعمارية) التي كانت تغمر المعاهد الاجنبية في الماضي والتي ما زالت تغمرها حتى الان: «... ورثيت لناشئة، هي املنا، تتولاها مؤسسات تعبث بقدسية اشرف رسالة، ورثيت لبلد يستحيل فيه اذلال النفوس على ايدي من يفترض فيهم اعزاز النفوس. وثارت نفسي

---

(١٩) يقظة العرب، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٦.

على وزارة للتربية لا تفقه شيئا من اصول التربية »[٢٠] .

بكلمة انهم يريدون من التعليم ان تظل المرأة العربية تجهل انها امرأة مضطهدة مع الرجل، وانها فتاة الثورة وليست امرأة الخضوع والاستسلام. ان مصر وحدها قد احدثت ثورة فعالة في مجال تحرر المرأة علما وعملا .

وبعد، فلا بد من سؤال هل تستهلك المرأة العربية المتعلمة ما تحتاجه ثقافيا لكي تسهم في الانتاج الثقافي العربي؟ في الواقع يتميز الاستهلاك الثقافي العربي بالرداءة عموما (وفرة المؤلفات غير العلمية وانعدام الروائع الادبية والفلسفية، ورداءة التثقيف الاعلامي في الصحافة والاذاعة والتلفزيون: ظروف التخلف والامية والاستعمار الثقافي والاقتصادي) .

ولكن لا بد لنا بدورنا من التمييز بين استهلاك عامة المتنورين والمتعلمين واستهلاك ذوي الاختصاص والابداع. فالاستهلاك الاول هو السائد والاكثر انتشارا، ولكنه الاقل تحويلا وتغييرا في النوعية الثقافية عند المرأة العربية بوجه خاص، التي غالبا ما يقف تعليمها عند مستوى الابتدائي ويأخذ بالتناقص تدريجا كلما انتقلنا الى الثانوي فالجامعي. والاستهلاك الثاني هو الاقل ـ مع انه الاكثر نفعا وتأهيلا للانتاج الثقافي ـ وهذا ما نلاحظه بشكل واضح في عدم رواج الكتب العلمية والفلسفية وروائع الادب والفكر والفن في الوطن العربي عموما، بالمقارنة مع رواج كتب وأفلام وبرامج الثقافة السطحية والمعادية غالبا لروح التطور ومتطلبات التغيير والتقدم في الوطن العربي .

واذا اخذنا، على سبيل المثال لبنان الذي يسجل اعلى رقم عربي في تعليم البنات (المرحلة الابتدائية)، لاحظنا ان ثقافة البنات المنقطعات عن التحصيل هي في مستوى الحس الشعبي المشترك، وان تعليمهن لم يؤهلهن لاجتياز عتبة التحرر من التقاليد والافكار الغيبية والاسطورية السائدة،

(٢٠) المرجع السابق .

كما نلاحظ ان استهلاكهن الثقافي منحصر عموما في الاستماع للاذاعة، ثم مشاهدة التلفزيون، وبدرجة أقل قراءة صحف سياسية، ولكن مع ارتفاع في قراءة المجلات الغرامية والجنسية، ثم شبه انعدام في مطالعة الكتب - وحتى ولو كانت من صنف الروايات البوليسية. ومن جهة ثانية نلاحظ انتشار استهلاك ثقافة متوسطة في صفوف المتعلمات حتى المرحلة الثانوية، مع اهتمام أكثر بمطالعة الكتب التي تتناول هموم العصر الراهنة. واخيرا، تأتي فئة ذوات الاختصاص والتحصيل الجامعي، اللواتي يصرفن استهلاكهن الثقافي للمشكلات الاجنبية - وذلك بحكم اختصاصهن والمؤسسات التي درسن فيها.

ومما يجدر بنا ملاحظته توافق التعليم والاستهلاك الثقافي والانتاج الثقافي. ان معظم الانتاج الثقافي عند المرأة العربية يتميز كمجمل النتاج الثقافي العربي بصفة ادبية عامة. فمنذ عام ١٨٧٥، شهدت السوق العربية انتاج **الأدبيات الذاتية**، فأنشأت هند نوفل مجلة «الفتاة» سنة ١٨٩٣، وظهرت شاعرات وكاتبات في لبنان امثال: الشاعرة وردة اليازجي، وماري نحاس ومريانا مراش وزينب فواز وهنا كوراني وجوليانا طعمة دمشقية صاحبة مجلة «المرأة الجديدة» التي ظهرت سنة ١٩٢١. وأما مي زيادة (١٨٨٦ - ١٩٤١) فقد ظهر لها مؤلفات «المساواة»، «رجوع الموجة»، «الحب العذري» و «دروس في اللغة والادب والصحافة».

وقد ظهر عدد من الباحثات والشاعرات نخص منهن بالذكر الدكتورة بنت الشاطيء، وهي اديبة وباحثة متفقهة، والشاعرة العراقية نازك الملائكة والكاتبات سميرة عزام، وسلمى الخضراء الجيوسي، والشاعرة الفلسطينية فدوى طوقان وسلمى الخضراء الجيوسي والاديبة غادة السمان وكوليت خوري والدكتورة نوال السعداوي والناقدة خالدة السعيد، وتميز لبنان بظهور عدد مهم من الكاتبات والشاعرات والمتخصصات: الدكتورة زاهية قدورة (عميدة كلية الآداب سابقاً في الجامعة اللبنانية)، وادفيك شيبوب (كاتبة ومذيعة برنامج دنيا البيت في الاذاعة اللبنانية) واميلي نصر الله،

ونور سلمان، ومنى جبور وليلى بعلبكي وليلى عسيران، ونادیا تويني (شاعرة بالفرنسية) واندريه شديد ولور غريب، وربما علم الدين وماري خياط الخ.

كما يجدر بنا التشديد على اهتمام المرأة بالكتابة الصحافية، وقد ذكرنا في سياق هذه الدراسة اسماء عديدة ـ اميلي فارس ابراهيم، مقبولة الشلق، نازك عابد بيهم وسواهن ـ، وهذا الاهتمام النسائي بالصحافة العربية تبلور في مصر ولبنان بشكل خاص حيث ظهر ما بين ١٨٩٣ (مجلة الفتاة) و ١٩٤٣ (صوت المرأة) حوالي ٢٦ مجلة نسائية. وفي العشرين سنة الاخيرة، بلغ عدد الصحف والمجلات النسائية في لبنان ١٦، منها ٩ بالعربية و ٦ بالفرنسية وواحدة بالانكليزية، وهذه كلها تظهر تارة وتحتجب تارة (الحسناء، ياسمين الخ)، وقد تأسست في المهجر مجلة «المراجل» بالعربية والبرازيلية وغايتها احياء اللغة العربية عند المهاجرين اللبنانيين والعرب عموما.

وفي الموسيقى ابدعت ديانا تقي الدين واميرة الحوماني، كما اشتهرت في الرسم والنحت: معزز روضة (منحوتات)، سلوى روضة شقير (رسوم تجريدية)، جوليانا ساروفيم (مدهشات وغرائب)، ببي زعني (طبيعة وازهار)، اوديل مظلوم وصوني يرانيان وعايدة ماريني وروزيت بستاني واسبرانس غريب وايلين الخال (رسوم تجريدية). ودخلت المرأة العربية المسرح والسينما والاذاعة والتلفزيون بخطى واثقة وقوية. ولا مجال لتعداد الممثلات والمذيعات فهن كثيرات ومعروفات.

لكن يبقى من واجبنا معالجة مسألة بالغة الاهمية: ماذا يخدم هذا الاستهلاك الثقافي وهذا الانتاج الثقافي؟ هل يخدم تحرر المرأة العربية أم انه يزيد في استلابها؟ في تبعيتها وتقليدها؟ لا شك انه باتجاهه العام يساهم في تحررها، ولكن لا بد من تطوير اشكال الثقافة العربية وتعميق مضمونها، وللمرأة دور أساسي كالرجل المتطور، في هذا الميدان.

سنكتفي هنا بمثل ثقافي عام هو الرقص والغناء. نحن نعرف أن الرقص والغناء لها صلة وطيدة بالتحرر الشخصي لدى المرأة العربية، لانهما يرافقان تحركها - من دروب العين في الريف حتى العرزال والكروم والنزهات، والخروج من البيوت عموما في المدن والقرى. علاوة على ذلك فان الرقص والغناء من النتاج الشعبي الجماعي: فهما اصلا عبادة وصلاة في الشوارع والمزارات وفي موسم الحصاد (شكر الآلهة وتكريمها)، ولكنهما تجردا من طابع الطقوس الدينية والعبادية، وانحصرا في الطابع الفني، واصبحا يتميزان بقواعد واصول ويستلزمان تخصصا فنيا رفيعا - والدبكة مثلا مع المجوز تنقل الينا حركات الوجه العربي المعبرة عن العزة والرجولة والفروسية، المنتظمة مع رفسة ثائرة متوترة.

فماذا حل بعلاقة الرقص مع المرأة العربية؟ يقول سلامة موسى: والذي جعل الرقص مكروها في مصر انه قد انحط وسفل حتى صار حركات جنسية، يشمئز منها الرجل السامي والمرأة السامية. والذي احدر الرقص المصري، بل الشرقي كله، الى هذه الحالة التعسة هو تفشي الرق... فلما

زال الرق بقيت عند المرأة المصرية والعربية عموما، تقاليده، وهذا يعني ان الراقصة الباقية على تقاليد الرق تعبر عن الشهوة الجنسية باسراف ووقاحة، لانهم لا يريدون من الراقصة العربية ان تؤدي تعبيرا فنيا رائعا، بل أن تعرب عن الاحساس الجنسي - والجنسي فقط - في الرقص. وهذا بدون شك استلاب لانسانيتها. «ان الرقص هو المرانة الابتدائية للحب، وهو اعظم ما يصدّ عن الشذوذ الجنسي والعادات الخفية وعذاب الخواطر الجنسية المضنية والبعد عن الحقائق، اذ هو يجمع بين الشاب والفتاة في شهامة واحترام وطرب. ولذلك انادي راقصاتنا: انظرن الى أعلى حين ترقصن، وارقصن مثل «بافلوفا». وانادي اساتذة جامعاتنا: علموا شبابنا وفتياتنا الرقص حتى نكفل به لهم الصحة الجنسية، وحتى يتهيأوا به للحب الجميل. اوجدوا لنا فرقة للباليه، امتعونا وعلمونا وصححوا غرائزنا حتى

لا نكون نواسين»[١٨] .

يبقى ان نشدد على ان المرأة العربية حينما تستسلم للتقاليد والتبعية انما تساهم بدورها في استمرار استلابها الثقافي وتعوق بنفسها مسيرة تحررها، المرتبطة جذريا بمسيرة تحرر مجتمعها بأسره من الكوابح الاستعمارية والرجعية والطبقية الاستغلالية .

٤ ـ المرأة العربية والتطور السياسي

سبق ان أشرنا الى اتجاه المرأة العربية للدفاع عن حقوقها العامة، معتمدة اساليب الجمعيات الخيرية والاندية النسائية، التي ترمي إلى تحقيق اهداف اصلاحية، في حين كانت الحركة التحررية العربية تنمو وتتكون لها احزاب، وكانت الطبقة العاملة العربية ترسخ اقدامها في الصناعة والزراعة وتشكل نقابات معبرة عن مصالحها المرحلية . ولقد تميزت مرحلة الخمسينات حتى الان بتوجه نسائي نادر نحو العمل السياسي التغييري خلال الاحزاب والنقابات، وظلت قائمة صيغة الاتحادات النسائية ـ الاكثر تطورا من صيغة الجمعيات الخيرية ـ وبدأت تكتسب يوما بعد يوم مضامين اجتماعية واقتصادية سياسية تحررية، وظهرت بالاضافة الى ذلك ظاهرة لجنة حقوق المرأة، وظاهرة الاتحادات الشبابية (للشبان والشابات معا)، ولكن اسهام النساء في الاتحادات الشبابية ظل اقل بكثير من اشتراك الرجال.اما الاحزاب السياسية ـ اليسارية منها واليمينية ـ فلا تزال بعيدة عن ادخال المرأة العربية في مجرى النضال السياسي . واذا كان للاحزاب اليمينية مصلحة واضحة في ابقاء المرأة خارج عمليات التغيير، فان الاحزاب اليسارية العربية من واجبها الاساسي ايلاء الجبهة النسائية اهتماما أوليا .

ان دور المرأة العربية **أساسي**، كدور **رفيقها** الرجل، في مسار التغيير

---

(٢١) سلامة موسى : المرأة ليست لعبة الرجل .

العربي ـ التحرري والتوحيدي والاشتراكي ـ وواجب الحركات الوطنية العربية ان تدمر العقبات البنيوية الاقتصادية والحقوقية والاجتماعية والثقافية التي لا تزال تعترض سبيل المرأة التي بات من واجبها المساهمة الفعالة في عملية التغيير الكبرى التي يقترب منها ويطل عليها الوطن العربي بأسره. ولكن المرأة العربية، بحكم وضعها العبودي الخاص داخل المجتمع العربي، يفرض عليها دور الكابح، ولا يسمح لها الا نادرا بالاضطلاع بدور الدافع الثوري. ان اشراك المرأة في عملية التغيير، ليس مطلبا تمليه المناداة بالمساواة بين الجنسين، وانما هو شرط موضوعي وذاتي لكي تتم عملية التغيير التاريخي عند العرب. فلا تغيير ثوري كامل دون المرأة العربية.

حتى الآن، كان اكبر دور سياسي أتيح للمرأة العربية ان تلعبه هو الاضطلاع بتمثيل محدود جدا في مجلس بلدي او شعبي او برلماني، ولم يفسح لها المجال للاشتراك في تحمل مسؤوليات الحكم والادارة والتنظيم السياسي. والانتخابات بطبيعتها لعبة ضمن لعبة طبقية معروفة، والمرأة التي حكموا عليها بدور اللعبة، لم تنجح اطلاقا في هذا المضمار ـ باستثناء ما شهدناه من تمثيل نسائي نسبي في مصر وبعض الاقطار العربية الاخرى. ان العدو الاسرائيلي يفسح المجال الكامل امام نسائه ـ ومنهن رئيسة وزرائه السابقة ـ اما نحن فلا نزال نعتبر ان المرأة هي دون الرجل في كل شيء، ولهذا بدأنا نسمع اصواتا ترتفع ـ ولو مكبوتة ـ تقول بأن الرجل العربي عدو المرأة في كل شيء. ونحن نعتبر ان هذا العداء وهمي، فكلاهما معا يعانيان من اضطهاد داخلي وخارجي واحد: الرجعية العربية والاستعمار والصهيونية.

وللنساء العربيات نضالهن المجيد، قديما وحاضرا. فالمرأة العربية ناضلت من اجل الاستقلال الوطني، وطالبت بحقوقها السياسية الاساسية ـ ومثال ذلك نضالها في لبنان من اجل تشجيع البضائع الوطنية ذات الانتاج المحلي من نسيج وسواه، وقيامها بعقد المؤتمرات النسائية ورفع العرائض

للمسؤولين وتنظيم الندوات الخطابية، والحاحها في ٥ شباط سنة ١٩٥١ على تعديل المادة ٢١ من قانون الانتخاب التي كانت تحرم المرأة من حق الترشيح والانتخاب. وفي ١٤ آذار ١٩٥١، اعترفت الحكومة اللبنانية بحقوق المرأة سياسيا على نحو متدرج، اذ انه اعترف بادىء الامر بحقوقها في الانتخابات البلدية فقط، فما كان من اللجنة التنفيذية للهيئات النسائية الا ان رفضت هذا القرار، ودعت الى مواصلة النضال السياسي.وفي ٢٠ آذار ١٩٥١، تجمهر النساء امام المجلس النيابي واقتحمن حرمه، وسارت مظاهرة نسائية في البقاع، وقامت تظاهرة نسائية من سينما روكسي بعد مهرجان تحريضي اقيم فيها. وفي ١٨ شباط ١٩٥٣، أعلنت الحقوق السياسية للمرأة اللبنانية.

وهنا لا بد من الاستشهاد بما كتبه الدكتور جورج حنا بهذا الصدد: «صحيح ان المرأة البنانية حصلت على حق الانتخاب، وحصلت على حق الجلوس في المجالس البلدية والنيابية اذا ما حازت من أصوات الناخبين العدد الكافي. وقد رأينا في مجلس بلدية بيروت ثلاث نساء من رائدات الحركة النسائية اللبنانية - لا يهم اذا كن معيّنات او منتخبات - **لكن اين دور المرأة السياسي في لبنان؟** لا تحسبي يا سيدتي ان اطلاق كلمة «الجنس اللطيف» او «الجنس الضعيف» على المرأة، كاف لاعفائها مما لا يُعفى منه الرجل. هذه التسمية البليدة خلقها من يريدون ان يحصروا المرأة في نطاق ضيق، وينكرون عليها المقدرة على الاعمال الخلاقة... ان المرحلة التاريخية التي يمّر فيها الوطن العربي **مرحلة كفاحية.** وكل ما يعمل فيها يجب ان يكون من نوعها. فالسلبية تؤخرها، ونصف الايجابية تجمدها، والايجابية اللاكفاحية تبطىء سيرها وتعطي الاعداء فرصة للانقضاض عليها والفوز بها. ترى هل تريد الفتاة العربية ان تبقى على هامش هذه المعركة ولا تسهم فيها الا بالادعية والصلوات، اوبابداء رأي في مجلس او في صالون ما؟ ترى هل تكتفي بأن لا يكون لها فيها الا دور سلبي او دور نصف ايجابي او دور ايجابي ولكن غير كفاحي؟ ان

الواقع العربي واقع انقلابي ثوري. والثورة روح يعقبها عمل، عندما لا يعود من مفر للعمل. وما من حركة انقلابية بيضاء او حركة ثورية حمراء أصابت النجاح المنشود الا وكانت حركة جماعية، تمشي فيها الفتاة الى جانب الشباب، والمرأة الى جانب الرجل...».

وفي الواقع اثبتت التجارب العربية الثورية الناجحة مدى اهمية مشاركة المرأة العربية في عمليات التغيير. واليوم تضع الثورة الفلسطينية المرأة الفلسطينية والعربية امام تحديات ثورية كبرى:[٢٢]«لا تحرر بدون المرأة، حرب الشعب لا يمكن ان تتم بمعزل عن نصف الشعب». هذا يعني وحدة قضية المرأة والرجل، ووجودهما المشترك داخل دائرة الاستغلال والاستلاب والقهر. ان قضية المرأة هي قضية نظام اجتماعي في الاساس. والثورة الفلسطينية اخذت تهز المجتمع الفلسطيني والعربي من جذوره، وتقلب المفاهيم التي كانت سائدة لسنوات قايلة. والعمل الثوري يستلزم ادخال المرأة في المعركة واعطاءها دورا انتاجيا. والمرأة الفلسطينية مستعبدة على **ثلاثة** مستويات القهر القومي الناتج عن الاحتلال، القهر الاقتصادي والاجتماعي، القهر الثقافي والحقوقي والسياسي. **ولكن مشاركة المرأة الفلسطينية** في الثورة لم تتجاوز الـ ٢٠ بالمئة في لبنان.

ولا بد في هذا المجال، من التنويه بدور النساء اللواتي قاتلن في غزة وعمان والضفة الغربية، وخطفن الطائرات، والقين قنابل وعذبن وشاركن في كل المهام الثورية... الا انه لا بد من التوضيح بأن المرأة الفلسطينية طاقة لم تدخل صفوف الثورة بشكل قوي بعد، وهذا من عوامل ضعف الثورة من داخلها. ومما يستحق ان يشار اليه هو «ان نسبة مشاركة العازبات في الثورة تفوق بأكثر من ضعفي نسبتهن بين المتزوجات، ونسبة النساء العاملات تبلغ اربعة اضعاف نسبتهن بين النساء اللواتي لا يعملن، كما ترتفع نسبة المشاركات في الثورة من الطالبات...».

---

(٢٢) جريدة فتح عدد ٢٤ أيار ١٩٧٢، ص ١٠ ـ ١١

ان علم المرأة العربية وعملها، سيدفعانها اكثر فأكثر نحو الكفاح السياسي، وسيكـون عليهـا ان تختـار بين التجميـد والتغيير، المحـافظـة والتجدد، التخلف والتقدم. وسياسيا ستجد نفسها امام احد اختيارين: اما الرأسمالية بكل تشعباتها الطبقية وامتداداتها العبودية المنعكسة على وضع المرأة العربية في ظروف التخلف والاستعمار، واما الاشتراكية المرتكزة على انتصار حركة التحرر الوطني العربي وعلى الغاء جميع التمييزات الطبقية داخل المجتمع العربي. فماذا ستختار المرأة العربية: دائرة الاستلاب والعبودية ام حركة التغيير؟.

V ختـام: مستقبـــل المرأة
في ضـوء الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية

لا بد لنا من كشف مسار الاستعباد الذي عرفته المرأة، والذي ادى الى تصادم الرأسمالية والاشتراكية. يلاحظ جان فريفيل[1]: ان استعباد المرأة قد تواقت زمنيا مع تلك المرحلة مما قبل التاريخ التي نهضت فيها **الاسرة لمعارضة القبيلة**، وتطورت فيها **الملكية الخاصة**، وانقسم المجتمع الى طبقات، ومهد الطريق لولادة الدولة بهدف السيطرة على التناحرات الطبقية. الرجل كان يتعاطى الصيد البري والبحري، والمرأة كانت تهتم بتغذية ذريتها وحمايتها. وكانت نشاطات المرأة المتعددة تعطيها الاولوية على الرجل ـ لانها كانت مدعوة للحفاظ على النوع البشري. فكانت الالهة المسؤولة عن الخصب أو المانحة الذكاء، والعرافات اللائي يقرأن المستقبل، والجنيات والساحرات المقلدات سلطة فائقة للطبيعة، من الجنس المؤنث، وبذلك كانت المرأة ـ واهبة الاسرار والمعجزات ـ تجسد قوى ما وراء الطبيعة، القوى الساحرة الغامضة.

ومع اكتشاف النحاس والبرونز والحديد وصنع الاسلحة والادوات المعدنية وولادة الحروب، ارتفع شأن الذكر، وانقلب تقسيم العمل، وانحط عمل المرأة المنزلي الى مرتبة ثانوية. وظهرت الاسرة الرعوية، واصبحت المرأة **أداة عمل وانجاب**، وبدلا من ان تكون تابعة لدائرة ابيها اصبحت تابعة لدائرة زوجها، وصارت تقايض مقابل ماشية او اسلحة،

---

(١) المرأة والأشتراكية، دار الآداب، ب. ت.

وأمست كل بادرة خيانة زوجية منها تعاقب بالموت، وانتقلت المرأة الى معاناة **اضطهاد مزودج**: داخل المجتمع ككل، وداخل الأسرة.

وجاءت الاديان والتشريعات لتكريس تبعية المرأة وعزلتها المطلقة: «ايتها المرأة انت باب الشيطان»، «ليس بين كل وحوش الارض المفترسة من هو اشد اذى وضررا من المرأة».

وفي العصور الوسطى، كانت المرأة تعتبر ملكا للرجل، وكانت جزءا من الاقطاعة الغربية، ومصيرها بيد صاحب الاقطاعة... «اما زوجة القن فلم تكن اكثر من دابة ركوب بائسة، محتقرة، جاهلة، مسحوقة تحت وطأة الاقطاع».

مع عصر النهضة الاوروبية، اكتسبت المرأة نوعا من الاستقلال وشاركت في الحياة الفكرية ووجدت من يدافع عنها. وكان على **بنت الشعب** ان تكتفي بأجر متدن للغاية. وفي سنة ١٧٩٠، الغت الثورة الفرنسية حق البكورية، واباحت الطلاق بعد ذلك بعامين، ورفضت منح المرأة حقوقها المدنية. وعملت الدولة البورجوازية على **تثبيت نظام الاسرة**: فقانون نابوليون جعل المرأة المتزوجة تحت وصاية زوجها، انطلاقا من انها **ملك لزوجها** الذي تنجب له اولادا. وقال نابليون بونابرت امام مجلس الدولة: «ان الطبيعة جعلت من نسائنا عبدات لنا». وهكذا لم تكن الحرية البورجوازية تعني شيئاً آخر سوى ان المرأة «ملك منقول»، «ملحق للرجل».

وطالب فورييه بالمساواة الحقوقية بين الجنسين وحرية العواطف: واعتبر ان حرية النساء معيار حقيقي للتقدم الاجتماعي. وشددت فلورا تريستان على: «ان المرأة التي تريد ان تحرر النساء لا بد ان تتوجه للبروليتاريا»، «اقيموا البرهان، أنتم المطالبين بالعدالة، على انكم عادلون، منصفون. اعلنوا، انتم الرجال الاقوياء، انتم الرجال ذوي الزنود العارية، انكم تعترفون بالمرأة عدلا لكم...».

☐ ويحدد جان بابي[٢]، في معرض حديثه عن شروط المرأة في العالم المعاصر، الشروط الاساسية التي يمارس من خلالها استغلال المرأة في كافة الميادين:

١ ـ ان **الاضطهاد الطبقي الاول** متواقت مع اضطهاد الجنس المذكر للجنس المؤنث.

٢ ـ ان معظم الاديان اعلنت بدون محاججة، **دونية المرأة** وحملتها **وزر الخطيئة الازلية** (خطيئة الجسد)، وبنت حولها كمية من الخرافات أضفت الرجس والدنس على الفعل الجنسي الذي لم يعد مقبولا الا ضمن حدود «سر الزواج المقدس» و «الزواج الشرعي».

٣ ـ ان **البغاء** الذي يحتل مكانة هامة في مجتمع منقسم الى طبقات تعترف فيه القوانين والاعراف بتفوق الرجل، لا يمكن ان ينفصل عن الزواج البورجوازي الذي هو تكملته الضرورية. وبهذا الصدد يقول انجلز: «ان وحدانية الزواج والبغاء نقيضان في العالم المعاصر ولكنهما غير قابلين للانفصال.

٤ ـ اعداد المرأة للعبوديات: ان الاسرة تعد البنت للزواج التقليدي، والمجتمع يفصلها عن الصبيان، وتشجع لتكون مرغوبة في نظر الذكر، وتزود بألاعيب افضلها الدمى وادوات المطبخ، وتعطى لها ملابس مميزة، وتعد للتظرف والتبرج والتزين بالحلي، وتوجه نحو العناية بالاطفال وتعلم الخياطة والمطبخ.

ويعلن جان بابي[٢]: «ان تربية الفتاة تشكو من تناقض جوهري: فمن جهة اولى تحاط ميولها الجنسية بسور من الاثم والتنفير، ومن الجهة الثانية تلقن ان تكون موضوعا للرغبة الجنسية»، ويشير الى الدعاية الهائلة في البلدان الرأسمالية المتقدمة لمسائل الازياء والتجميل والتبرج. ان الحاجة الى

(٢) المرأة والاشتراكية.

التأنق والتجمل حاجة طبيعية لدى الانسان، ولكن في الظروف الراهنة لمجتمعاتنا تمثل هذه الحاجة شكلا خطيرا من اشكال **استلاب المرأة**، وتحويلها عن النشاطات التي يمكن ان توفر لها تلبية اعمق واكثر دواما . . . فلا تعود المرأة ترى في نفسها سوى **أداة لاستثمار شهوة الذكور**.

٥ ـ ان الاعتراف بحقوق المرأة السياسية في المجتمع البورجوازي لا يحدث تغييرا « ثوريا » في حياة الامة السياسية ـ حق النساء السلبي في الانتخاب . اذن مسألة المرأة مسألة سياسية، « واذا كنت تريد ازالة البؤس الجنسي، فناضل اذن في سبيل الاشتراكية » .

وفي الولايات المتحدة الاميركية، قلعة الامبريالية المعاصرة، ناضلت المرأة لنيل حقوقها وحريتها، فالى اين وصلت؟ تقول اليانور فلكنر، الكاتبة الاميركية: « كانت النساء المتزوجات على وجه الخصوص يقاسين من **الموت المدني** دون ان يتمتعن بحق التملك او بكيان او وجود قانوني منفصل عن ازواجهن. وكان **الموت المدني** يطبق على جميع النساء في المسائل السياسية ايضا، ولكن لا يكاد يعد ذلك خطأ زمنيا في مجتمع كان يقصر الحقوق المدنية على بعض فئات ذكوره المنتقاة عادة من طبقة الملاكين (المستعمرين) . وتوضح اليانور فلكنر: ان البروتستانتية اعتبرت البطالة خطيئة، والزمت المرأة بالعمل . ولكن العبدة (الزنجية الاميركية) لم تكن تملك اية حماية ضد النزعات الجنسية لأي رجل ابيض . وهنا سؤال: « **ماذا تستطيع المرأة عمله من اجل الرقيق، بينما ترقد هي نفسها تحت اقدام الرجل بخزي وعار؟** ان جنسنا بأكمله يحتاج الى التحرر من عبودية الرأي العام، ونحن نصيرات الغاء الرق، نقوم بقلب الدنيا رأسا على عقب »[٣] .

ويعتبر مؤتمر سنكافولز عام ١٨٤٨ تاريخ بدء حركة حقوق المرأة

---

(٣) نضال المرأة لنيل حقوقها، دار اليقظة، دمشق ١٩٥٩ .

الاميركية. وما تمكنت من تحقيقه ينحصر بما يلي: حقها في الانتخاب سنة ١٩٢٠، (والمرأة التي لا تجيد صنعة بدأت العمل الكثيف في الخياطة، بينما شاركت المرأة الاميركية العاملة في الاتحادات العمالية مثل صناعة السجاير (١٨٦٧) وعمال المطابع (١٨٦٩). ثم اكتسبت حقها في الانتظام في اتحاد عمل، وظل الشكل السائد لتجمعها: جمعية حقوق المرأة، وجمعية النساء العاملات. وهذه الاشكال يجري تقليدها في البلاد العربية، وبما انها لم تعط ثمارا في البلاد التي ظهرت فيها، فكيف يمكن انتظار اي اسهام فعلي في التغيير الثوري على يد هذه الجمعيات؟

يصف هربرت ماركوز[٤] وضع المرأة في العالم الرأسمالي قائلا: «**هكذا تتوارى الحياة متحولة الى لا شيء، فان الاتمتة تبتلع الاشياء والشباب والاثاث والمرأة والخوف من الحروب**» ويحلل في كتابه الحب والحضارة[٥] الاستلاب الجنسي للمرأة في المجتمع الرأسمالي المتقدم، والذي ينعكس بدوره على المجتمعات المتخلفة عبر العلاقات الاستعمارية القديمة والجديدة، ومنها المجتمعات العربية. يقول: **بقدر ما يصبح للجنس قيمة تجارية محددة**، او بمقدار ما يصبح علامة امتياز او علامة عن كون اللعبة تُلعب بحسب قواعدها، فان **الجنس يتحول الى اداة للتماسك الاجتماعي**.. ويعلل ذلك باعتبار مبدأ اللذة Eros حتميا، شأنه شأن نقيضه (ثاناتوس Thanatos او غريزة الموت)، فكلاهما يتصارعان لبلوغ للذة التي لا تسمح بها الحضارة - الحضارة هذا الكفاح ضد الحرية. ويمثل على ذلك بالقبيل الابتدائي حيث كان **الاب يحتكر السلطة واللذة**، وان مبدأ الواقع الذي ينبغي ان يعاد بناؤه باستمرار خلال تكون الانسان يدل على ان انتصار الواقع على مبدأ اللذة لا يتم ولا يتأكد، اذ ما تتحكم به الحضارة وتكبته - أي مبدأ اللذة وتطلعاته الدائمة - يستمر موجودا في الحضارة ذاتها، والفرد يمسي رجعيا بغريزته، فهو

(٤) نحو ثورة جديدة، بيروت، دار العودة ١٩٧١
(٥) دار الآداب، بيروت ١٩٧٠.

يمارس لا شعوريا قسوة تتوافق احيانا مع المرحلة الطفولية من تطوره، ويعاقب ذاته على افعال لم يرتكبها، او على تلك التي لا تقبل التوافق مع الحضارة ومع الانسان المتحضر. وهكذا كانت الحضارة الرأسمالية الحديثة **تسلطا منظما**، او تنظيما للقمع وبالأخص قمع النزعة الجنسية. ويقول ماركوز: ربما كان التابو الذي منع ارتكاب المحرمات هو اول محاولة ضد غريزة الموت: ان الاب الابتدائي يمنع ابناءه من ارواء ميولهم الجنسية المباشرة، فهو يفرض عليهم الصفة - ومن هنا نشأت الروابط العاطفية -، وتحرير الغرائز يتضمن انحلالا لهذه الاخلاق القديمة . . .

ومن نفس المنظور، يعالج ويلهلم رايش[٦] مشكلة المرأة والجنس في العالم الرأسمالي، معتبرا ان نواة السعادة في الحياة انما هي السعادة الجنسية، مناديا باتلاف الاخلاقية الاستبدادية (ازالة الكوابح الجنسية والقلق الجنسي)، اذ انه خلال عملية التطور، تزول تدريجيا لدى المريض الجنسي نزعات التصوف والتدين والتبعية من الطراز الطفولي، مثلما تتلاشى الميول الى المعتقدات الخرافية كالفأل والتطير الخ. ويشير الى ان الذين اكتسبوا قابلية اشباع شهواتهم الجنسية ببلوغ ذروة المتعة هم اقدر على اقامة علاقات زواج احادية، من اولئك الذين يعانون من الركود الجنسي. ومن هذه الزاوية لا يوجد اي فرق بين الرجل السليم والمرأة السليمة.

ولكن سلوك اكثر الناس في المجتمع الرأسمالي المتقدم والمتخلف - ومنه المجتمع العربي عموما - مضطرب جنسيا، وأمانتهم لا تقوم على أساس اشباع رغباتهم الجنسية، بل على اسس منظومة من **حالات الكبت الخلقية**: ان القمع يخلق القاعدة النفسانية الجماعية لثقافة معينة، وهي الثقافة الابوية الرعوية (البطريركية) بمختلف اشكالها. وما هو غير صحيح ولا مضبوط هو التأكيد بأن القمع الجنسي هو في أساس الثقافة بصورة عامة. فالمصابون بداء العصاب تنخفض قدرتهم على العمل وتتدنى

---

(٦) الثورة والثورة الجنسية، دار العودة، بيروت ١٩٧٢ .

قدرتهم الجنسية. ان الكبت الجنسي لا يجعل الاشخاص مرضى وحسب، بل يجعلهم ايضا عاجزين عن العمل والانجاز الثقافي. وظاهرة القتل بسبب هياج الجنس لا تبرز الا حينما تتكون مؤسسة القمع الاجتماعي لحياة العشق الطبيعية.

ويشدد رايش على تعفن المجتمع الغربي بصدد الامانة الجنسية بين الشريكين، مناديا بازالة العبودية الاقتصادية للنساء والاولاد، وازالة ما تولده العائلة الاستبدادية من بغضاء: **فالاصلاح الجنسي مرتبط بتغيير البنية الاقتصادية للمجتمع**، ولن يفهم الرجعيون أبدا ان البؤس الجنسي يشكل جزءا لا يتجزأ من النظام الاجتماعي الذي يدافعون عنه. ففي هذا النظام الطبقي، هبطت قيمة الزواج وتزايدات تزايدا كبيرا حالات الطلاق والزنا. ان الزواج الاحادي يؤدي الى نشوء **الزنا** وطهارة الفتيات بالكبت يقود الى نشوء البغاء. والزنا والبغاء هما نصيب **الاخلاقية المزدوجة** التي تمنح للرجل قبل الزواج وبعده على حد سواء، وترفض منحه للمرأة، وذلك لاسباب اقتصادية. ويحدد ويلهلم رايش الوظيفة السياسية للعائلة في المجتمع الطبقي بان تجدّد نفسها بتشويه افرادها جنسيا (ديمومة الكبت، اضطرابات جنسية، امراض عصابية، حالات جنون، جرائم جنسية) وجعل الفرد خائفا من الحياة جبانا امام السلطة، وبهذا تلعب العائلة البورجوازية دور الحصن للنظام الاجتماعي الرجعي، ويكون رب العائلة تابعا في الانتاج، متذللا في تنفيذ اوامر سواه، سيدا في العائلة. وبكلمة يشكل الخوف من النشاط الجنسي والرياء الجنسي طباع البورجوازية. والانسان المكبوت، المتصلب، المتزمت، يكون مهيئا لقبول كل نوع من أنواع الايديولوجية الرجعية، والتربية الرامية الى تحقيق تفوق الرجل تجعل الروح الرفاقية ازاء المرأة مستحيلة. اذن لا بد من ابدال الصلات العائلية بصلات اجتماعية جماعية: فالمرأة ذات السلوك العائلي والزوجي فحسب، تحس بالغيرة حين ينخرط الزوج في الحياة السياسية، وهي تخشى ان تكون له علاقات مع نساء اخريات، وسيكون لدى الزوج

السائر على النمط الابوي الرعوي (البطريركي) رد الفعل ذاته حين تأخذ زوجته بالاهتمام بالسياسة. والابوان، حتى البروليتاريان، لا يحبان ان تشترك فتياتهما في الاجتماعات... اذن ما العمل؟ هل تقدم الاشتراكية الحل الجذري لمشكلات المرأة؟

ان الرأسمالية تجعل المرأة لعبة للرجل كما بينا سابقا، والانظمة العربية المتخلفة تضع المرأة في اوضاع مسحوبة على صورة العلاقات الاضطهادية السائدة في المجتمعات الرأسمالية والاستعمارية الغربية. واذا كانت المرأة في المجتمعات المتخلفة تتجه عموما نحو المشاركة في حركات التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي، فانها في نهاية المطاف ستكتشف طريقها الاشتراكي عبر نضالها الطبقي، المشروط بجذرية ارتباطها بالعمل والوعي السياسي الناجم عنه.

فماذا تقدم الاشتراكية من حلول جذرية لمشكلات المرأة في العالم الراهن؟

لقد اعلن ماركس وانجلز حل مشكلة المرأة بربطها بالنضال الطبقي وبالتحويل الثوري للعالم. ودحض ماركس فكرة «مشاع النساء» التي كانت تقول بها «الشيوعية الامية». واوضح انجلز: ان النساء والاطفال هم الضحايا المفضلة للرأسمالية، فأصحاب المغازل يفضلون النساء على الرجال لانهن يعملن اكثر وبأجور اقل. وفي البيان الشيوعي أكد ماركس وانجلز: ان المجتمع الاشتراكي، اللاطبقي، هو وحده الذي سيحرر المرأة ويلغي كل بغاء سواء كان رسميا أم غير رسمي. وفي «رأس المال»، يقول ماركس: ان المساهمة في الانتاج والتحرر من الاستغلال الرأسمالي هما المرحلتان الاساسيتان لتحرر المرأة. وفي كومونة باريس، سنة ١٨٧٠، شاركت أكثر من عشرة الاف امرأة في الدفاع باستبسال، وتألفت جمعية باسم «اتحاد النساء للدفاع عن باريس وللعناية بالجرحى».

وبين انجلز في كتابه «اصل الاسرة والملكية الخاصة والدولة»: ان

عبودية المرأة مرتبطة بظهور الملكية الخاصة، واكد ان موقف الرجل من المرأة يحدد درجة تحول سلوك الانسان الطبيعي الى الانسان الاجتماعي. ولقد فضح ماركس وانجلز الاكراه الاقتصادي الذي تفرضه الرأسمالية على العلاقات بين الرجل والمرأة، كما فضحا التمرد الفوضوي على الزواج البورجوازي، وأدانا هذا التمرد الذي اتخذ شكل ادانة وحدة الزواج، شكل «شيوعية جلفة» تدعو الى مشاع النساء واباحة معممة تفضي باسم «الحب الحر» الى «بغاء عام». واستنتجا: لا يمكن ان تحرر المرأة الا بانتصار الاشتراكية، ولكن لا اشتراكية أيضا دون مساهمة فعلية للمرأة.

اذن كيف تنظر الشيوعية الى الزواج؟ يقول دافيد ريازانوف[٧] ان الغاء الملكية الخاصة يحرر المرأة ويهدم تبعيتها للزوج وتبعية الاولاد للاهل. فالزواج هو «اتحاد حر مفتوح لرجل مع امرأة»، والطلاق حر أيضا. الماركسية تقف ضد الشيوعية الجلفة التي تعتبر المرأة مشاعا وملكية عامة (مقابل البورجوازية: المرأة ملكية خاصة). ان البورجوازيين هم اقل الناس حقا في لوم العمال على الشطط الجنسي، لان البورجوازيين يساهمون هم انفسهم في تطوير البغاء (انجلز). و «البورجوازي الفاسق يخرق الزواج ويرتكب الزنا سرا». ان تعدد الزوجات ظاهرة خاصة بالمجتمع البورجوازي ومتحققة بواسطة البغاء. ولكن على اي قاعدة ترتكز العائلة البورجوازية في الوقت الحاضر؟ انها ترتكز على الرأسمال والربح الفردي، والبورجوازية ليست سوى مشاع النساء المتزوجات واحادية الزواج la Monogamie هي ثمرة انتصار الملكية الخاصة على الملكية البدائية المشاعية، وهي لن تختفي ولكنها ستحقق لاول مرة في التاريخ، يوم تصبح وسائل الانتاج ملكية اجتماعية. ولكن زوال الاقتصاد الخاص لا يعني سوى **تطور الاسرة التي تتحول من وحدة اقتصادية الى وحدة اخلاقية خالصة.**

(٧) المرأة والاشتراكية: راجع مقالته.

واما لينين[٨] فقد لاحظ ان المسائل الجنسية والزوجية في ظل نظام الملكية الخاصة تثير مشكلات عدة، وانها أحد اسباب الصراع والالم بالنسبة الى النساء من جميع الطبقات والفئات الاجتماعية. وقال: انني لا اضمن الثقة ولا الحزم بالنسبة الى النساء اللاتي يختلط خيالهن الشخصي بالسياسة، ولا بالنسبة الى الرجال الذين يجرون وراء كل تنورة ويقعون صرعى اول حسناء يرونها. كلا ان هذا لا يتفق والثورة. ان الشطط في الحياة الجنسية علامة على الانحطاط البورجوازي، والبروليتاريا طبقة صاعدة، وهي ليست بحاجة لان تسكر وتدوخ وتثار، انها لا تطلب الثمل ولا الافراط في الجنس والكحول. واعتبر لينين ان «الحب الحر» مطلب «بورجوازي» وليس بمطلب بروليتاري، والمسألة كلها برأيه هي مسألة المنطق الموضوعي للعلاقات الطبقية في الحب.

ان المخرج الوحيد للمرأة العاملة والفلاحة من هذا الوضع هو في انضمامها للحركة العمالية، لان انتصار الطبقة العاملة وحده هو الذي يستطيع تحرير العاملة والفلاحة. وان نمو الصناعة الكبيرة يخلق قاعدة التحرر الجذرية للمرأة، كذلك فان الاستثمارات الفلاحية الصغيرة المتوسطة كانت تودي بالمرأة الريفية الى عبودية رهيبة - كانت تربطها ربطا وثيقا بالاقتصاد الفردي، وتضيق افق تفكيرها، وتجعل منها عبرة لزوجها الذي كان يضربها حتى الموت. كما كان الاقتصاد الفلاحي الصغير يخلق بيئة صالحة للتعليم الديني القائل «كل واحد لنفسه والله للجميع». وان المرأة في المجتمع الرأسمالي تحتل شرعيا مكانة ادنى من مكانة الرجل، لذلك **يكون اشتراكها في الحياة السياسية اقل من اشتراك الرجل بكثير**. وما الديموقراطية البورجوازية سوى ديموقراطية التعابير الفخمة والاقوال الطنانة والوعود الرنانة والشعارات الجميلة عن الحرية والمساواة، لكن هذه العبارات كلها تخفي الاستعباد وعدم المساواة للمرأة، كما تخفي

---

(٨) لينين والمرأة، دار الجماهير، دمشق ١٩٧٠.

الاستعباد وعدم المساواة للشغيلة والمستثمرين. ان البروليتاريا لا تستطيع ان تتحرر تماما الا اذا تحققت الحرية التامة للمرأة والمساواة الاجتماعية المطلقة. ولهذا فلا بد من قيام تنظيمات خاصة للعمل بين جماهير النساء الواسعة.

ان الوطن العربي بمجمل اجزائه يناضل ضد الرأسمالية والاستعمار والصهيونية الفاشيستية، ونضال المرأة العربية لا يمكنه الا ان يقترن بحركة التحرر الوطني وبمضامينها التقدمية واشكالها الكفاحية الثورية، القتال في حرب شعبية طويلة المدى تحرر الانسان والارض، تمهد الطريق الصحيح لبناء الاشتراكية بايدي الطبقة العاملة العربية، النساء والرجال معا، وتوحد الشعب المنتمي الى امة واحدة، والمضطهد أينما وجد اشد اضطهاد.

وخلاصة القول: لا تحرر عربي دون نضال المرأة جنبا الى جنب مع الرجل، ولا حل لمشكلة المرأة دون تحرير الوطن وترحيده وبناء الاشتراكية التقدمية العلمية على أرضه. ولقد اثبتت ذلك التجربة الاشتراكية والتحررية في أقطار عديدة من العالم، وتأكد ما يلي:

ـ ارتباط مصير المرأة بالتطور التاريخي، وحصولها على حقوقها وحرياتها الفعلية مرتبط جذريا بحصول كل الكادحين على حقوقهم وحرياتهم.

ـ الاشتراكية تناضل ضد الفجور وتشريك النساء، وتعمل لاجل الزواج القائم على الحب، ولاجل فرح الحياة والرفاه المرتبطين أيضا بالحب: ينبغي ربط حياة الرجال والنساء بالكلمة التي توحد بيننا «رفاق»، (مايا كوفسكي).

ـ ان قضية المرأة ترتبط ايضا بقضية الفرد المضطهد لاسباب اجتماعية واقتصادية (قضية المجتمع والجنس).

ـ وان الاشتراكية استطاعت وحدها ان تنشيء لاول مرة في التاريخ

هذا النمط النوعي من الحب الذي يجمع بين هبة الذات وبين مثل أعلى يتجاوز الحب بالذات، بين غبطة الحواس والاخوة التامة بين الرجل والمرأة: الرفيقين كليهما، زميلي الكفاح معا من أجل الانسانية الجديدة، انسانية الاشتراكية التي توحد الارض والجنس البشري تحت راية التقدم والعدل والسلام والديموقراطية والحرية الكاملة للجميع.

مسرد المصادر

I. بالفرنسيّة

1. Simone de Beauvoir: le deuxiéme Sexe, I, les Faits et les Mythes, N R F, Gallimand, Paris, 1949.

2. George Gurvitch: les cadres sociaux de la connaissance, P. U. F., Paris 1965.

3. Dominique Chevalier: la Société du Mont - liban à L'époque de la Révolution industrielle en Europe; Paris, 1971.

4. Abdelwahab Bouhdiba: la Sexualité en Islam, P. U. F., 1ére éd. Paris 1975.

5. Juliette Minces : la Femme dans le monde arabe, éd. Essai Mazarine, Paris, 1980.

راجع الترجمة الصادرة عن دار الحقيقة: المرأة في العالم العربي، بيروت ١٩٨١.

6. AHilio GAUDIO/Renée Pelletier: Femmes d'islam ou le sexe interdit; éd. Denoël - Gonthier, Paris 1980.

II. بالعربية.

٧ ـ د . فؤاد شاهين:
تطور المجتمع اللبناني وانعكاساته على جيل الشباب، مجلة الرأي، العددان ٤ ـ ٥، عام ١٩٧٢

٨ ـ د . خليل احمد خليل:
المرأة مشكلة من؟ افتتاحية مجلة الفكر العربي، العددان ١٧ ـ ١٨، عام ١٩٨٠، ملَفّ قضايا المرأة والمرأة العربية .

٩ ـ غودلييه، شينو، فارغا :
حول نمط الإنتاج الآسيوي، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٨ .

١٠ ـ د . جواد علي:
المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ١٠ مجلدات، دار العلم للملايين (بيروت)، دار النهضة (بغداد) .

١١ ـ جرجي زيدان:
العرب قبل الإسلام، ب . ت، المكتبة الأهلية، بيروت . تاريخ التمدن الإسلامي، ج ٥ و ٦ .

١٢ ـ كارل بروكلمان:
تاريخ الشعوب الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٥ والطبعات اللاحقة .

١٣ ـ مقالات ظهرت في مجلة الطريق:
. حسيب نمر:

وضع المرأة الحقوقي في البلدان العربية، العددان ٩/١٠ عام ١٩٦١
. انطوان مقدسي:
كيف تتحرر المرأة الشرقية،المجلد ١ ، ج ١٨ ، عام ١٩٤٢ .
المرأة الغربية والمرأة الشرقية : المجلد ١ ، ج ١٣ ، عام ١٩٤٢
.اميلي فارس ابراهيم:
مهمة المرأة في الكارثة العالمية، المجلد ١ ، ج ٤ ، عام ١٩٤٢
الطفل الكبير، المجلد ١ ، ج ١٣ ، عام ١٩٤٢
. مقبولة شلق:
المرأة العربية قبل الحرب وبعدها، المجلد ١ ، ج ٤ ، عام ١٩٤٢ .
١٤ ـ ابو القاسم حسين بن محمد الراغب الاصبهاني:
محاضرات الادباء ومحاورات الشعراء والبلغاء (اربعة اجزاء)، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦١ .
١٥ ـ محمد جميل بيهم:
المرأة في حضارة العرب، بيروت ١٩٦٢ .
المرأة في الإسلام وفي الحضارة الغربية ، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠ .
١٦ ـ د. صادق جلال العظم:
في الحب والحب العذري، منشورات نزار قباني، بيروت ١٩٦٨ .
١٧ ـ كرم البستاني:

النساء العربيّات، دار صادر ـ بيروت، ١٩٦٤ .

١٨ ـ ناصر الدين الأسد:

القيان والغناء في العصر الجاهلي، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠ .

١٩ ـ سلامة موسى:

المرأة ليست لعبة الرجل .

٢٠ ـ عمر ابو النصر:

فاطمة بنت الرسول .

٢١ ـ كلود كاهن:

تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢ .

٢٢ ـ عباس محمود العقّاد:

المرأة في القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٧ .

٢٣ ـ الف ليلة وليلة:

اربعة اجزاء ـ لا سيما قصص الحب وكيد النساء والرجال .

٢٤ ـ د. محمد حسن عبد الله:

الحب في التراث العربي، سلسلة عالم المعرفة، ٣٦، الكويت ١٩٨٠ .

٢٥ ـ د. زهير حطب:

تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة، ط ٢ . معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٠ .

٢٦ ـ فريدريك انجلز:
اصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة.
٢٧ ـ د. الهام كلاّب:
المرأة الى اين؟ مجلة «دراسات عربية»، ايار ١٩٧١.
٢٨ ـ قاسم امين:
تحرير المرأة، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠.
٢٩ ـ انور الخطيب:
الاحوال الشخصية، حقوق العائلة لغير المسلمين، بيروت، ١٩٧٠.
الأهلية المدنية في الشرع الإسلامي والقوانين اللبنانية، المكتب التجاري، بيروت ١٩٦٥.
٣٠ ـ اميلي فارس ابراهيم:
الحركة النسائية في لبنان، دار الثقافة، بيروت، ب. ت.
٣١ ـ ادڤيك شيبوب:
الحرف الشعبية في لبنان، بيروت، ١٩٦٤.
٣٢ ـ جورج انطونيوس:
يقظة العرب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٦.
٣٣ ـ د. جورج حنا:
احاديث مع المرأة، بيروت ١٩٥٨
٣٤ ـ مجلة الثقافة العربية، العدد السادس، ١٩٧١.
٣٥ ـ جريدة فتح، العدد ٢٤ ايار ١٩٧٢: لا تحرر بدون

المرأة (ص ١٠ ـ ١١).

٣٦ ـ لينين، ريازانوف، بابي:

المرأة والاشتراكية، دار الآداب، بيروت، ب. ت.

٣٧ ـ لينين والمرأة:

تعريب زينب بنوة، دار الجماهير، دمشق ١٩٧٠.

٣٨ ـ اليانور فلكنر:

نضال المرأة لنيل حقوقها، دار اليقظة، دمشق ١٩٥٩.

٣٩ ـ هربرت ماركوز:

نحو ثورة جديدة، دار العودة، بيروت ١٩٧١.

الحب والحضارة، دار الآداب، بيروت ١٩٧٠.

٤٠ ـ ويلهلم رايش:

الثورة والثورة الجنسية، دار العودة، بيروت ١٩٧٢.

هذا الكتاب

□ ما الموقع التاريخي للمراة العربية من قضايا التغير الاجتماعي والثقافي والسياسي والحقوقي والاقتصادي .. الخ ؟

□ إن مشكلة المراة العربية هي مشكلة الانسانية العربية ذاتها ، ومشكلة الانسانية جمعاء ، لأنها تشمل المجتمع ككل . ولا يُعتبر مجتمعنا العربي في حالة تغيير وتطور حقيقيين إلا إذا كانت المراة مشاركة فعلاً في مسار تغيير العلاقات ، ومواكبة لكفاح الرجل على دروب التقدم الشاسعة ، الصعبة والمشتركة . لهذا لابد من وعي العوائق التاريخية السلفية التي حالت دون اضطلاع المراة بدورها التحرري الإنساني ، ولا مناص من تعيين المتغيرات الكبرى التي شهدتها المجتمعات العربية تاريخياً ، فاعادت للمراة بعضاً من دورها التغييري المُستلب منها في بنى اجتماعية مختلفة . كذلك لابد من وعي الخيار السياسي والخيار المعرفي للتاريخ الاجتماعي ، وصولا الى الانخراط في مهام حركات التحرر ، كشرط لانخراط المراة في إحداث الثورة الاجتماعية الجديدة .

الثمن : ١٤ ل.ل.
او ما يعادلها

دارُ الطّليعَة للطّباعة وَالنشر
بيروت